THEOLOGISCHE STUDIEN
DER
LEO-GESELLSCHAFT
HERAUSGEGEBEN VON
DR. ALBERT EHRHARD, UND DR. FRANZ M. SCHINDLER,
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT WIEN.

10.

THEODORET VON CYRUS

ALS APOLOGET.

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DER APOLOGETIK.

VON

DR. THEOL. JOSEPH SCHULTE,
REPETENT AM BISCHÖFLICHEN PRIESTERSEMINAR IN PADERBORN.

BR
45
T56
v.10

WIEN.
VERLAG VON MAYER & Co.
1904.

Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
Graduate Theological Union

https://archive.org/details/theodoretvoncyru10unse

A 65.-
421/2345

THEOLOGISCHE STUDIEN

DER

LEO-GESELLSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON

DR. ALBERT EHRHARD, UND DR. FRANZ M. SCHINDLER,
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG.
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT WIEN.

10.

SCHULTE: THEODORET VON CYRUS ALS APOLOGET.

WIEN.
VERLAG VON MAYER & Co.
1904.

THEODORET VON CYRUS

ALS APOLOGET.

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DER APOLOGETIK.

Von

Dr. THEOL. JOSEPH SCHULTE,
REPETENT AM BISCHÖFLICHEN PRIESTERSEMINAR IN PADERBORN

WIEN.
VERLAG VON MAYER & Co.
1904.

BR
45
T56
v.10

Imprimatur.

Viennae, die 6. Junii 1904.

Dr. Joa. Bapt. Schneider Eppus Parnassen,
Vicarius generalis.

Das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Druck von Friedrich Jasper in Wien.

DEM

ANDENKEN MEINER VERSTORBENEN ELTERN.

319954

VORWORT.

Die Apologie des Christentums bei den Griechen des IV. und V. Jahrhunderts wurde von Anton Seitz in einer historisch-systematischen Gesamtdarstellung gewürdigt (Würzburg 1895). Die bald nachher (Würzburg 1896) veröffentlichte apologetische Studie von Martin Faulhaber über Eusebius von Caesarea war als das erste Buch eines größeren Werkes über die einzelnen griechischen Apologeten der klassischen Väterzeit gedacht. Eine Fortsetzung ist bislang nicht erschienen; Faulhabers spätere wissenschaftliche Arbeiten bewegen sich auf anderem Gebiete. Wenn man will, kann der vorliegende bescheidene Versuch, die Bedeutung Theodorets als Apologeten klarzustellen, als eine Weiterführung jenes Planes betrachtet werden.

Den Herren Universitätsprofessoren Dr. von Schanz in Tübingen, der mich zu meiner Arbeit anregte, und Dr. Ehrhard in Straßburg schulde ich für ihr wohlwollendes Interesse und manchen wertvollen Wink großen Dank.

Paderborn, 5. März 1904.

Joseph Schulte.

Inhaltsverzeichnis.

I. Kapitel.

Seite

Die apologetischen Schriften Theodorets 1
§ 1. Die »Libri ad quaestiones Magorum« 2
§ 2. Das »Opus adversus Judaeos« 6
§ 3. Die zehn Reden über die Vorsehung 23
§ 4. Die Heilung der heidnischen Krankheiten 28

II. Kapitel.

Theodorets apologetisches Beweismaterial 42
§ 1. Das Beweismaterial der »Reden über die göttliche Vorsehung« . 42
§ 2. Das Beweismaterial der »Heilung von den heidnischen Krankheiten« 46
I. Die Anlage und das Material der Heilung im allgemeinen . 46
II. Die Entlehnung heidnischer Literatur aus christlichen Autoren 53
III. Die unmittelbare Benutzung heidnischer Autoren bei Abfassung der Curatio 67
1. Die heidnischen Hilfsquellen der Curatio 67
2. Die heidnischen Originalquellen der Curatio 76
IV. Die Art der Quellenbenutzung in der Curatio 85
1. Die Kompilationen aus Eusebius 85
2. Die Kompilationen aus Clemens von Alexandrien 94
3. Die Kompilationen aus Aëtius 97
4. Die Textbehandlung und Interpretation anderer Quellen . 101

III. Kapitel.

Theodorets apologetisches Beweisverfahren 106
§ 1. Die Grundgedanken in dem Beweisverfahren bei Theodoret . . 106
§ 2. Der systematische Aufbau der »Heilung« 111
§ 3. Die Angemessenheit des Beweisverfahrens in der »Heilung« mit Rücksicht auf ihr Ziel 135
1. Das Wesen des Heidentums ist Unwahrheit 136
2. Die besseren Elemente in der heidnischen Philosophie sind nur »Ahnungen der Wahrheit« 141
3. Das Christentum bringt die volle Wahrheit 156
Schluß 166

I. Kapitel.

Die apologetischen Schriften Theodorets.

Unter den hervorragendsten griechischen Apologeten des IV. und V. Jahrhunderts: Eusebius von Cäsarea, Athanasius von Alexandrien, Cyrill von Alexandrien und Theodoret von Cyrus steht der Letztgenannte zeitlich dem Ausgange der klassischen Väterperiode am nächsten; auch aus sachlichen Gründen pflegt man seine literarische apologetische Tätigkeit als den Abschluß dieser, wie für die kirchliche Wissenschaft überhaupt, so insbesondere für die Entwicklung der Apologetik bedeutsamen Epoche anzusehen.

Theodoret gilt als Verfasser von vier apologetischen Schriften: der »Libri ad quaestiones Magorum«, des »Opus adversus Judaeos«, der »Orationes decem de Providentia« und der »Graecarum affectionum curatio«. Nur die beiden letzteren Werke sind uns erhalten. Die Apologie »gegen die Magier« ist vollständig verloren gegangen, während vielleicht von der Schrift »gegen die Juden« ein spärliches Fragment, welches wir vorlegen werden[1]), als gerettet angesehen werden darf.

Die Frage nach dem Verfasser der früher unter Justins des Martyrers Namen gehenden »Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos«[2]) harrt immer noch der befriedigenden Lösung.

Die Mutmaßungen eines Sixtus von Siena, Sylburg, Dupin, Grabe und anderer, daß Theodoret der Verfasser sei, erhielten eine unerwartete Bestärkung durch die 1895 von A. Papadopulos-Kerameus edierte Handschrift des X. Jahrhunderts, in welcher ausdrücklich Theodoret als Verfasser genannt ist.[3]) A. Ehrhard

[1]) S. unten S. 8 ff. — [2]) Migne, s. gr., 6, 1249—1400.

[3]) Papadopulos-Kerameus, Θεοδορήτου ἐπισκόπου πόλεως Κύρρου πρὸς τὰς ἐπενεχθείσας αὐτῷ ἐπερωτήσεις παρά τινος τῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐπισκόπων

begründete in einer Besprechung dieser Edition die der Autorschaft Theodorets entgegenstehenden Bedenken, besonders auf Grund der von Papadopulos-Kerameus vernachlässigten inneren Kriterien.[4]) Eine Zusammenstellung der gegen Theodoret sprechenden Gründe gab zuletzt A. Harnack in seiner Schrift: »Diodor von Tarsus, vier pseudo-justinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen«.[5]) Das positive Resultat dieser Arbeit, daß nur Diodor der wahre Verfasser sein könne, fand sofort von mehreren Seiten Widerspruch.[6]) Dem Hauptargumente Harnacks, daß die Abfassung der Quaestiones in die Jahre 365—378, näherhin »mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit« in den Zeitraum von 370—376 oder 377 falle, hat F. X. Funk in seinem Aufsatze: »Le Pseudo-Justin et Diodore de Tarse«[7]) sämtliche Stützpunkte entzogen und zugleich den Nachweis geführt, daß manche Quästionen frühestens in den ersten Dezennien des V. Jahrhunderts, also in der Zeit der literarischen Tätigkeit Theodorets niedergeschrieben sein können. Funk hält eine nochmalige gründliche Untersuchung der Autorschaft Theodorets für geboten[8]); unsere eigenen diesbezüglichen Beobachtungen haben freilich für ein bejahendes Resultat bislang keinen einzigen Anhaltspunkt ergeben.

§ 1. Die »Libri ad quaestiones Magorum«.

1. Daß Theodoret eine apologetische Schrift gegen die persischen Magier verfaßt habe, bezeugt er selbst an mehreren

ἀποκρίσεις ἐκδιδόμενα κατὰ κώδικα τῆς δεκάτης ἑκατονταετρίδος. St. Petersburg 1895.

[4]) Byzant. Zeitschrift, Bd. VII (1898), S. 609—611.

[5]) Texte und Untersuchungen, N. F., VI, 4 (1901), S. 8 ff.

[6]) Jülicher in Theol. Literaturzeitung, 1902, Nr. 3, Sp. 82 ff.; v. Funk in Theol. Revue, 1902, Nr. 6, S. 182; W. Bauer, Der Apostolos der Syrer, Gießen 1903, S. 79 f.

[7]) In der Revue d'histoire ecclésiastique, IV (1902), p. 947—971.

[8]) L. c. p. 971: »Je ne suis pas en état pour le moment de me former un plein jugement sur ces arguments (sc. die der Abfassung durch Theodoret ungünstig sind), mais je crois pouvoir dire, qu'ils n'ont pas encore résolu complétement la question, et que l'attribution eventuelle à Théodoret attend encore un examen plus approfondi.«

Stellen seiner Werke. Im 82. Briefe[1]), der an Eusebius, Bischof von Ancyra, gerichtet ist, zählt er unter seinen Schriften auch eine »πρὸς τὰς πεύσεις τῶν Μάγων« auf; in Epist. 113[2]), einer an Papst Leo I. gesandten Beschwerdeschrift wegen seiner 449 zu Ephesus verfügten unrechtmäßigen Absetzung, beruft er sich zu seiner Rechtfertigung auf die seit 20 Jahren im Dienste der kirchlichen Lehre verfaßten Bücher und nennt neben anderen wiederum ein solches: »πρὸς τοὺς ἐν Περσίδι μάγους«. Im vorletzten Kapitel des 5. Buches seiner Kirchengeschichte schreibt er von den Magiern: »Wir haben ihre Götterfabeln in einem anderen Werke bloßgestellt, wo wir auch die Lösung ihrer Einwürfe vorgelegt haben.«[3]) Schließlich findet die Apologie »gegen die Magier« auch in Quaest. I in Levitic. Erwähnung.[4])

2. Die Zeit der Abfassung wäre nach Garnier[5]) noch vor 433 anzusetzen; er schließt dies aus dem Umstand, daß Epist. 82, im Jahre 445 geschrieben, nur von denjenigen Werken spricht, welche bereits zwölf Jahre vorher erschienen waren.[6]) Nach Pagis gründlicher Untersuchung[7]) kann jedoch dieser Brief erst 448 geschrieben sein und infolgedessen muß das Jahr 436 als spätester Abfassungstermin angenommen werden. Aus Epist. 113 ergibt sich näherhin, daß der Abfassungstermin nicht früher als 429 angenommen werden kann.[8]) Wie nämlich Neumann bei seiner Datierung der »Curatio« überzeugend nachgewiesen hat[9]), besagt die chronologische

[1]) M. 83, 1265 B. — [2]) M. 83, 1317 A. — [3]) Hist. Eccl., V, 38: M. 82, 1272 C. — [4]) M. 80, 297 C.

[5]) Dissert. II, cap. V, § 5 u. cap. IX. § 6: M. 84, 227 B u. 366 C. — [6]) M. 83, 1265 A: ἔξεστι τῷ βουλομένῳ τοῖς παλαιοῖς μου συγγράμμασιν ἐντυχεῖν, τοῖς πρὸ τῆς συνόδου τῆς ἐν Ἐφέσῳ καὶ τοῖς μετ' ἐκείνην πάλιν πρὸ δυοκαί δεκα ἐτῶν.

[7]) Pagius, Critica historico-chronologica in annales Baronii. (Abgedruckt in Baronius, Annales ecclesiastici, Luca, 1741, Tom. VII, p. 557 sqq. ad annum 443, n. III—VIII.)

[8]) M. 83, 1317 A: Ἔστι γάρ μοι τὰ μὲν πρὸ εἴκοσι ἐτῶν συγγεγραμμένα, τὰ δὲ πρὸ ὀκτωκαίδεκα, τὰ δὲ πρὸ πεντεκαίδεκα, τὰ δὲ πρὸ δυοκαίδεκα, τὰ μὲν πρὸς Ἀρειανοὺς καὶ Εὐνομιανούς, τὰ δὲ πρὸς Ἰουδαίους καὶ Ἕλληνας, τὰ δὲ πρὸς τοὺς ἐν Περσίδι μάγους, ἀλλὰ περὶ τῆς καθόλου προνοίας, ἕτερα δὲ περὶ θεολογίας καὶ τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως.

[9]) C. Neumann, Juliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt, Leipzig 1880, Prolegom., cap. I, p. 92.

Notiz in diesem Briefe nicht, welche von den aufgeführten Schriften 20, 18, 15 oder 12 Jahre vor 449 geschrieben sind, sondern nur, daß die frühesten Werke 20, andere 18, andere 15 und die jüngsten 12 Jahre vor diesem Zeitpunkte abgefaßt wurden. Sind darum die »Libri ad quaestiones Magorum« vor 436 entstanden, so gehören sie in die Kategorie der 15 oder 18 oder 20 Jahre vor 449 veröffentlichten Arbeiten und das Datum verengt sich auf die Jahre 429—434. Es ist nun nicht gut denkbar, daß Theodoret unmittelbar nach der Synode von Ephesus, deren Verhandlungen infolge der Verurteilung seines Freundes Nestorius ihn in aufregende Unannehmlichkeiten verwickelten, die Apologie verfaßt haben sollte. Folglich empfiehlt es sich, sie den vorephesinischen Werken beizuzählen und als vermutliche Abfassungszeit die Jahre 429 oder 430 anzusetzen.

3. Der Inhalt der Apologie bestand in einer Widerlegung der Einwürfe gegen die christliche Religion von seiten der Magier, welche Theodoret in seiner Kirchengeschichte als die Haupturheber der grausamen dreißigjährigen Christenverfolgung unter Vararanes V. und Isdegerd II. bezeichnet.[10]) Was im einzelnen Gegenstand der Schrift gewesen ist, entzieht sich unserem Wissen; nur zwei Andeutungen in anderen Werken vermögen kärglichen Aufschluß zu geben. In Quaestio I in Levitic.[11]) bemerkt nämlich Theodoret einleitend, daß er unter anderem auch in der Schrift gegen die Magier auseinandergesetzt habe, warum Gott im alten Bunde die Opfer vorgeschrieben habe. Nach der Bemerkung, an dieser Stelle nur das Wichtigste davon wiederholen zu wollen, betont er, daß Gott für sich keiner Opfer bedürfe und diese lediglich eine Konzession an die Israeliten, ein Gegenmittel gegen die ägyptische Dämonenverehrung gewesen seien[12]), indem ihm gerade die ägyptischen Tiergottheiten geopfert

[10]) H. E., V, 38: M. 82, 1272 C: καὶ τριάκοντα διεληλυθότων ἐτῶν ἡ ζάλη μεμένηκεν ὑπὸ τῶν μάγων καθάπερ ὑπό τινων καταιγίδων ῥιπιζομένη. Vgl. Uhlmann, Die Christenverfolgungen in Persien im IV. und V. Jahrhundert (Zeitschr. für histor. Theologie, 1861, Heft 1, S. 3—162), S. 132 ff.

[11]) M. 80, 297 D.

[12]) Quaest. I in Levitic.: M. 80, 300 A: συνεχώρησε τὰς θυσίας, ἵνα τῆς δεισιδαιμονίας ἐλευθερώσῃ. — Cf. Graec. aff. curatio. Sermo VII (M. 83, 996 D—997 A): Τόδε τὸ φάρμακον ὁ πάνσοφος ἰατρὸς τῇ Αἰγυπτίᾳ προσενήνοχε

werden mußten.[13]) Eine zweite Andeutung bietet Theodoret in der genannten Stelle seiner Kirchengeschichte: »Magier heißen bei den Persern diejenigen, welche die Elemente vergöttern; ihre Götterfabeln haben wir in einem anderen Werke bloßgestellt, wo wir auch die Lösung ihrer Einwürfe vorgelegt haben.«[14]) Die wahrscheinlich in Dialogform (λύσεις — πεύσεις) gehaltene Apologie enthielt also eine Widerlegung der Naturreligion der Perser. Welche Fragen weiterhin die christliche Polemik im Kampfe mit den Persern zur Zeit Theodorets beschäftigten, läßt sich aus den erhaltenen Schriften der armenischen Apologeten, besonders aus den Homilien des hl. Mesrop († 441)[15]) und noch besser aus dem zwischen 441—449 verfaßten Werke seines Schülers Eznik von Kolb: »Wider die Sekten«[16]) erschließen. In dieser Schrift ist das 2. Buch: »Gegen die Religion der Perser« gerichtet, und man wird vielleicht aus ihm einen Rückschluß auf den Inhalt unserer Apologie machen dürfen. Hatte Theodoret den Gedanken ausgeführt, daß Gott für sich keiner Opfer bedürfe, so mag er das im Zusammenhang mit dem persischen Göttermythus getan haben, den Eznik gleich zu Beginn des 2. Buches mitteilt. Es heißt hier: »Ehevor irgend etwas war, weder Himmel, noch Erde, noch irgend andere Geschöpfe, welche im Himmel und auf der Erde (sind), war Einer, namens Zrovan, was mit ‚Glück' oder ‚Ruhm' übersetzt wird. Tausend Jahre verrichtete er Opfer, daß ihm doch ein Sohn würde, dessen

νόσῳ, θύειν μὲν διὰ τὴν τῶν θυόντων ἀσθένειαν ξυγχωρήσας, τὰ δὲ σεβόμενα παρ' αὐτῶν ἱερατεύειν κελεύσας, ἵνα τῷ θύειν μάθωσι μὴ θεοὺς νομίζειν τὰ ὡς ἱερεῖα θυόμενα. — Vgl. A. Seitz, Die Apologie des Christentums bei den Griechen im IV. und V. Jahrhundert, Würzburg 1895, S. 42.

[13]) Quaest. I in Levitic.: M. 80, 300 A: Θύεσθαι γὰρ αὐτῷ προσέταξε τὰ παρ' Αἰγυπτίων θεοποιούμενα.

[14]) H. E., V, 38: M. 82, 1272 C.

[15]) S. über den hl. Mesrop den betreffenden Abschnitt von Vetter in Nirschl, Lehrbuch der Patrologie und Patristik, 1885, Bd. III, S. 215—227.

[16]) Schmid, Mich. Joh.: Des Wardapet Eznik von Kolb: »Wider die Sekten.« Aus dem Armenischen übersetzt etc., Wien 1900. — Vgl. Vetter, a. a. O. S. 231—239; Weber, Abfassungszeit und Echtheit der Schrift Ezniks: »Widerlegung der Irrlehren« (Tübinger Theol. Quartalschrift, 1897, S. 367—398); Weber, Die Apologie der christlichen Wahrheit bei den Armeniern des Altertums (Katholik, 1898, Bd. XVII, S. 212—231).

Namen Ormizd (wäre), welcher den Himmel und die Erde und alles, was in ihnen ist, machen sollte.«[17])

4. Über die Veranlassung der »Libri ad quaestiones Magorum« lassen sich nur Vermutungen aussprechen. Die Annahme mag nicht unbegründet sein, daß die von Glaubensgefahren bedrängten persischen Christen selbst sich an Theodoret um Hilfe wandten.[18]) Seine Briefe an die armenischen Bischöfe Eulalius und Eusebius[19]) zeigen, daß man sich bei anderen Gelegenheiten innerhalb der Verfolgungszeit wirklich an ihn gewandt hat, und ein inniges Verhältnis zwischen ihm und den Christengemeinden im persischen Armenien obwaltete. So konnte nur jemand schreiben, der sich seines großen und gerne zugestandenen Einflusses wohl bewußt war. Namentlich ist der Brief an Eulalius wie ein Hirtenschreiben an die armenische Christenheit gehalten und allem Anschein nach auf die durch einen Abgesandten übermittelte Bitte des Eulalius hin geschrieben.[20]) In diesem Zusammenhange erscheint es nicht so unmöglich, daß auch die ungefähr ein Jahrzehnt früher geschriebene Apologie gegen die Perser auf Veranlassung der persischen Christen entstanden ist.

§ 2. Das »Opus adversus Judaeos«.

1. In den drei Briefen 113, 116 und 145, in welchen Theodoret von seiner literarischen Tätigkeit spricht, beglaubigt er

[17]) Schmid, a. a. O. S. 89—91. Die obigen Vermutungen über den wahrscheinlichen Inhalt der Magierapologie Theodorets werden, wie Verfasser leider erst nachträglich findet, bestätigt durch die Entgegnung des im Jahre 451 in Ardaschad versammelten armenischen Episkopates auf die von dem persischen Gouverneur Mihr-Nersèh an die christlichen Bewohner Groß-Armeniens ergangene Aufforderung, zum Parsismus abzufallen. S. Victor Langlois, Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie, Paris 1869, tom. II, p. 190–196.

[18]) N. Glubokovskij, Der selige Theodoret, Bischof von Cyrus (russisch), Moskau 1890, Bd. II, S. 199. Die Übersetzung der einschlägigen Abschnitte aus diesem Werke, sowie aus zwei anderen später zitierten russischen Abhandlungen verdankt Verfasser der gütigen Vermittlung des Herrn P. Rektor Bor S. J. in Krakau.

[19]) Epist. 77 und 78: M. 83, 1245 ff. resp. 1251 ff.

[20]) Epist. 77: M. 83, 1252 B: Ταῦτα διὰ τοῦ τιμιωτάτου καὶ εὐλαβεστάτου πρεσβυτέρου Στεφάνου γέγραφα, ὃν εἶδον ἡδέως διὰ τὴν τῶν ἠθῶν κοσμιότητα.

sich ausdrücklich als Verfasser eines Werkes: »πρὸς Ἰουδαίους« beziehungsweise »κατὰ Ἰουδαίων«.[1])

An jeder dieser Briefstellen ist die Schrift gegen die Juden den übrigen Schriften Theodorets koordiniert und im 116. und 145. Briefe auch zu deutlich von seinen Kommentaren zu den Büchern der Heil. Schrift unterschieden, als daß die von Garnier[2]) und Oudin[3]) geäußerte Vermutung, mit der Abhandlung gegen die Juden sei der Kommentar zu Daniel gemeint, eine längere Widerlegung verdiente. »Allerdings werden in diesem Kommentar besonders oft und kräftig die Angriffe der Hebräer gegen den göttlichen Ursprung des bezeichneten Buches abgewiesen und das gänzliche Unverständnis des bei vollem Tageslichte blinden Volkes nachgewiesen, aber man kann ihn doch nicht ausschließlich polemisch nennen, da Theodoret nicht selten ähnliche Gedanken auch an anderen Stellen anführt und zuweilen in überaus energischen, sogar schneidenden Ausdrücken.«[4]) Noch weniger Gewicht ist dem gleichfalls von Garnier[5]) herrührenden Vorschlage beizulegen, daß man jene »Demonstratio adversus Judaeos«, welche sich unter den Reden des Basilius von Seleucia befindet, für die verlorene Apologie Theodorets gegen die Juden halten könne.[6]) Garnier weiß für diese Meinung keinen anderen Grund zu nennen, als daß die Demonstratio dem Basilius untergeschoben sei, immerhin aber einem seiner Zeitgenossen, also etwa Theodoret zugeeignet werden müsse; er gibt überdies selbst zu, daß weder die Zählung der Jahrwochen Daniels noch der Stil zu Theodoret recht passen will.

Mehr Beachtung verdient dagegen ein handschriftliches Fragment, auf welches Glubokovskij zum ersten Male die Aufmerksamkeit der Forscher gelenkt hat[7]), und welches geradezu

[1]) Epist. 113: M. 83, 1317 A; Epist. 145: M. 83, 1277 A; Epist. 116: M. 83, 1325 A.

[2]) Diss. II, cap. II, § 5 und cap. IX, § 4: M. 84, 211 B u. 365 B.

[3]) Commentar. de scriptoribus ecclesiast., Lips. 1722, tom. I, p. 1125.

[4]) Glubokovskij, a. a. O. Bd. II, S. 199. Ebenda sind in Anm. 11 und 12 sämtliche polemischen Stellen gegen die Juden aus den Werken Theodorets angegeben.

[5]) L. c. — [6]) Cf. Basilius Seleuc., Oratio 38: M. 85, 400—425.

[7]) A. a. O. Bd. II, S. 200.

den Anspruch erhebt, ein Teil der verlorenen Apologie gegen die Juden zu sein. Diese Handschrift aus dem XIV. Jahrhundert in der Mediceer-Bibliothek zu Florenz ist unseres Wissens bisher nur im Catalogus des Bandinius abgedruckt worden.[8]) Wir teilen aus diesem Werke den Wortlaut des Manuskriptes nebst der lateinischen Vorbemerkung des Herausgebers mit.

»Plut. VI, Cod. VIII, n. X, p. 143: in cuius margine inferiori nomen Ἀρλενίου legitur, Codicis fortasse possessorem indicans, sequuntur, ut a recentissima manu supernotatum est, Theodoreti Quaestiones quaedam cum suis solutionibus adversus Judaeos, quaequum absint ab edit. eius operum Paris. A. MDCXLII fol. heic, prout iacent in Codice subiiciendae visae sunt. Hunc vero titulum praeferunt: Ἐρωτήσεις κατὰ Ἰουδαίων μετὰ καὶ χαριεστάτων λύσεων; Quaestiones adversus Judaeos cum elegantissimis solutionibus.

(1) Τὸ κατεσκευασμένον ἐκ διαφόρων νημάτων καὶ χρωμάτων ὕφασμα, κίβδηλον ὁ νομοθέτης ὀνομάζων, πῶς τὴν τοῦ μαρτυρίου σκηνὴν τοῖς τοιούτοις ἐπικλήμασι κελεύει καλύπτεσθαι;

Χωρὶς τὰ θεῖα τῶν ἀνθρωπίνων, ἔνθέν τοι τὸ μενὸν ἐκάλεσε κίβδηλον, ἵνα διὰ τῆς τοιαύτης κατεγνωσμένης προσηγορίας ἐξορίσῃ τὴν ἐν τοῖς ἀνδρωπίνοις περικλήμασι ποικιλίαν καὶ πολυτέλειαν καὶ χλιδήν. Ἐπεὶ δὲ ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου, τύπος ἦν τοῦ σύμπαντος κόσμου, κατεσκόσμησεν αὐτὴν ἔτι καὶ διαφόροις χρώμασι, συμβολικοῖς τῶν τοῦ κόσμου στοιχείων · τοῦ μὲν κοκκοβαφοῦς τὸ πῦρ αἰνιττομένου · τοῦ δὲ ὑακινθίνου τὸν ἀέρα · τῆς δὲ πορφύρας τὸ ὕδωρ · τοῦτο γὰρ τρέφει τὸν κόχλον · τοῦ δὲ βυττίνου τὴν γῆν · ἐκεῖθεν γὰρ ἡ βύττος. Εἰ δέ τις εἴποι, τοιούτοις χρώμασι περιανθίζεσθαι τηνικαῦτα καὶ τὴν ἱερατικὴν στολὴν, ἐροῦμεν, ὅτι θεία καὶ αὕτη πάντως · ἢ καὶ ἄλλως ἐνταῦθα σύμβολον ἡ ποικιλία τῶν χρωμάτων, τῆς ποικιλίας τῶν ἀρετῶν, ἣν ὁ ἱερεὺς πρὸ πάντων ὀφείλει περιβεβλῆσθαι, καὶ ἵνα τὸ τῆς στολῆς ἐξάλλαττον, ἐξαλλάττουσαν αὐτῷ περιποιῆσαι καὶ τὴν περὶ τοῦ πλήθους τιμήν.[9])

[8]) Ang. Mar. Bandinius, Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae. Florentiae 1764, tom. I, p. 110, col. 2 bis p. 112, col. 1.

[9]) Der Gesetzgeber hat das aus verschiedenartigen Fäden und Farben verfertigte Gewebe unrein genannt, wie befiehlt er denn trotz dieser Verwerfung die Stiftshütte damit zu verhängen?

(2) Ἐν σαββάτῳ μηδὲν ἐργάζεσθαι διορισάμενος, πῶς τοῖς ἱερεῦσιν ἐφῆκε ξυλοκοπεῖν καὶ σφαγιάζειν, καὶ κρεανομεῖν, καὶ πάντα τὰ τῆς θυσίας ἐργάζεσθαι;

Ὁ περὶ τοῦ σαββάτου νόμος, ἵνα τὰ πολλὰ παρῶμεν, ἀπῆγε μὲν τῆς βιωτικῆς ἐργασίας, μετῆγε δὲ ἐπὶ τὴν πνευματικήν· ἵνα κἂν γοῦν ἐν τῷ σαββάτῳ σχολάζοντες ἀπὸ τῶν βιωτικῶν ἐκεῖνοι, καὶ τῶν πνευματικῶν ἐκ μέρους ἀντέχωνται· πνευματικὸν δὲ καὶ ἡ τοῦ Θεοῦ λατρεία καὶ ἡ περιτομὴ σφραγὶς οὖσα θεία, καὶ ἁπλῶς εἰπεῖν, πᾶσα θεοφιλὴς πρᾶξις. Διὸ καὶ ὁ Χριστὸς ἐν σαββάτῳ θεραπεύων τοὺς κάμνοντας, τὸν τοῦ σαββάτου νόμον οὐκ ἔλυεν.[10])

(3) Ἐκ λίθων τμητῶν μὴ κατασκευάζεσθαι θυσιαστήριον προστάξας, ὅτι μεμίανται διὰ τὸ ἐγχειρίδιον, πῶς ἐγχειριδίῳ καὶ τὰς ἱερουργίας καὶ τὴν περιτομὴν τελεσιουργεῖσθαι νενομοθέτηκεν;

Ὥσπερ ἀνωτέρω βέβηλον ἐκάλεσε τὸ ποικιλόχροον ἰδιωτικὸν ὕφασμα, οὐ παρὰ τὴν τῶν χρωμάτων φύσιν, ἀλλ' ἀποτρέπων, ὡς εἴρηται, τὴν πολυτέλειαν διὰ τῆς τοιαύτης προσηγορίας, οὕτω κἂν-

Er hat, abgesehen von dem, was an allem Menschlichen göttlich ist, das Gewebe unrein genannt, um durch eine solche verurteilende Benennung die unter den Menschen beliebte Künstelei, Prunksucht und Üppigkeit zu verbannen. Weil nun die Stiftshütte ein Bild des Universums war, ließ er sie ausschmücken mit verschiedenen Farben, den Symbolen der Elemente des Kosmos: so bedeutete die scharlachrote Farbe das Feuer, die dunkelblaue die Luft, die Purpurfarbe das Wasser, denn dieses ernährt die Purpurschnecke, die flachsgelbe Farbe die Erde, denn aus ihr sproßt der Flachs. Wenn jemand sagen sollte, mit derartigen Farben sei auch die priesterliche Kleidung geziert, so werden wir entgegnen, daß auch diese ganz göttlich, oder daß auch hier der Schmuck der Farben ein Symbol sei, nämlich des Schmuckes der Tugenden, womit der Priester vor allem bekleidet sein muß, und daß der Unterschied in der Kleidung ihm größere Ehrfurcht seitens des Volkes verschaffen sollte.

[10]) Da Gott befahl, am Sabbat gar nicht zu arbeiten, wie konnte er denn den Priestern auftragen, Holz zu spalten und zu schlachten, Fleisch zu zerschneiden und alles zum Opfer Erforderliche zu besorgen?

Das Gebot der Sabbatruhe zog, um nur dieses zu sagen, von der gewöhnlichen Arbeit ab, führte aber zur geistigen Tätigkeit hin, damit jene, wenigstens am Sabbat von den gewöhnlichen Arbeiten ablassend, sich zum Teil mit geistigen befaßten. Geistig ist aber die Verehrung Gottes, auch die Beschneidung ist ein göttliches Zeichen, überhaupt jede gottgefällige Beschäftigung. Darum hat auch Christus dadurch, daß er am Sabbat die Kranken heilte, das Gebot der Sabbatruhe nicht aufgehoben.

ταῦθα μιαροὺς εἴρηκε τοὺς τμητοὺς λίθους, οὐ περὶ τὴν τοῦ τεμόντος αὐτοὺς ἐγχειριδίου φύσιν · καὶ γὰρ ἐγχειριδίοις ἐχρῶντο καὶ οἱ τὰ ξύλα τῆς σκηνῆς τεκταινόμενοι, καὶ οἱ τὸν χρυσὸν, καὶ τὸν ἄργυρον, καὶ τὸν χαλκὸν ἐργαζόμενοι · ἀλλ' ἕτερον διὰ τούτου κατασκευάζων. Ἐπειδὴ γὰρ ἔμελλον ἔτη τεσσαράκοντα διατρίβειν ἐν τῇ ἐρήμῳ, συνεχῶς ἀπαίροντες καὶ τοὺς τόπους ἀμείβοντες, ἀπαγορεύει οἰκοδομεῖν ἐκ λίθων τμητῶν θυσιαστήριον, ἵνα μὴ τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας ἀπειληφότων, ὕστερον ἐν τοῖς θυσιαστηρίοις τούτοις οἱ πλησιόχωροι τῶν δαιμόνων θυσίας ἐπιτελεσῶσιν. Τὸ μὲν γὰρ ἐξ αὐτοφυῶν λίθων, ἢ γῆς κατασκευαζόμενον εὐδιάλυτον, τὸ δ' ἐκ λίθων τμητῶν οἰκοδομούμενον, μονιμώτερον.[11])

(4) Τὸν μὲν ἁπτόμενον νεκροῦ τινος ἀκάθαρτον ἡγεῖτο · καθαίρεσθαι δὴ τοῦτον ἐβούλετο δι' αἵματος, ἢ σποδοῦ θύματος, ὃ πρῶτος ὁ καθαίρων ἱερεὺς ἐνέκρου καὶ ἥπτετο. Καὶ ταῦτα μυστικὰ καὶ συμβολικά · τὸ μὲν νεκρὸν σῶμα, τῆς νεκρᾶς ἁμαρτίας τῆς δυσώδους τε καὶ σαπρᾶς. Προσώζεσαν γάρ, φησι, καὶ ἐσάπησαν οἱ μώλωπές μου · ἧς ὁ ἁπτόμενος, ἀκάθαρτος πάντως · τὸ δὲ τοῦ θύματος αἷμα, τοῦ θείου αἵματος, ὃ τοὺς πίστει χριομένους πάσης ἁμαρτίας ἀποκαθαίρει · καὶ ἡ σποδὸς δὲ τῆς δαμάλεως αὖθις τύπος ἦν τῆς δεσποτικῆς σαρκός. Γῆ μὲν γὰρ ἡ σποδὸς κατακαυμένη · γήϊνος δὲ καὶ αὕτη · καταπεφλεγμένη τῷ πυρὶ τῆς θεότη-

---

[11]) Da Gott verbot, aus behauenen Steinen einen Opferaltar zu errichten, weil dieselben durch das Handmesser befleckt würden, wie hat er denn bestimmen können, mit Hilfe des Handmessers sowohl die Opfer darzubringen als auch die Beschneidung vorzunehmen?

Wie er oben das buntfarbig hergestellte Gewebe für den Privatgebrauch unrein nannte, nicht wegen der Natur der Farben, sondern um, wie gesagt, durch eine solche Benennung den Aufwand zu unterdrücken, so nannte er auch hier die behauenen Steine unrein, nicht wegen der Natur des sie behauenden Handwerkzeuges, denn dessen bedurften ja auch die Holzarbeiter an der Stiftshütte, wie auch diejenigen, welche das Gold, Silber und Erz dafür bearbeiteten, sondern er hatte dabei etwas anderes im Auge. Da nämlich die Israeliten 40 Jahre in der Wüste verweilen mußten, indem sie ständig weiterzogen und ihre Lagerplätze wechselten, verbot ihnen Gott, aus behauenen Steinen einen Opferaltar zu bauen, damit nicht später, nachdem sie ins Gelobte Land gekommen, die Nachbarn auf denselben Altären ihren Dämonen opferten. Denn ein aus gewachsenen Steinen oder Erde erbauter Altar ist leicht zerstörbar, ein aus verarbeitetem Material hergestellter aber hat längere Dauer.

τος ἐξ αὐτῆς ἑνώσεως δαπανήσαντι πᾶσαν, ὡς εἰπεῖν, νοτίδα τῆς ἁμαρτίας· καὶ ὥσπερ ἡ δάμαλις ἀδάμαστος ζυγῷ, οὕτω καὶ αὕτη ἀδάμαστος ζυγῷ ἁμαρτίας.[12])

(5) Τὸν μὲν ἀρτιγενεῖ λέπρᾳ τὸ σῶμα στιζόμενον, καὶ μήπω διαφθαρέντα πᾶσαν τὴν ἐπιφάνειαν ἀκάθαρτον καὶ μιαρὸν ἀποφαίνει· τὸν δὲ καθ' ὅλου τοῦ σώματος λελεπρωμένου καὶ βδελυκτὸν ἤδη γεγενημένον, καθαρὸν λέγει καὶ τῆς συναγωγῆς ἄξιον.

Φιλανθρωπίας μεστὸς καὶ οὗτος νόμος. Τὸν μὲν γὰρ ἐκ μέρους λεπρὸν ἀποκρίνει τῶν ἄλλων, ὡς ἐλπίδα καθάρσεως ἔχοντα, καὶ ταύτῃ παρηγορούμενον, τὸν δὲ ὁλόλεπρον ἤδη γενόμενον κελεύει λοιπὸν ἀναμίγνυσθαι τοῖς ἄλλοις, ὡς ἀπηλπικότα τέλεον, ἐν τούτῳ παραμυθούμενος αὐτὸν, ἵνα μὴ περὶ πάντα τὸν βίον κεχωρισμένος, διπλῆν ἔχῃ τιμωρίαν, τήν τε τῆς λέπρας, καὶ τὴν τοῦ χωρισμοῦ· καθαρὸν δὲ τὸν τοιοῦτον κέκληκεν, οὐχ ὡς ὑγιὲς ἔχοντα τὸ σῶμα, ἀλλ' ὡς μηκέτι τοὺς ἁπτομένους αὐτοῦ μιαίνοντα κατὰ τὸν νόμον. Ἐπεὶ δὲ σύμβολον ἁμαρτίας ἡ λέπρα, δύναταί τις εἰπεῖν, ὅτι τὸν μὲν ἐκ μέρους ἡμαρτηκότα, καὶ προσδοκίαν καθάρσεως ἔχοντα, προσῆκον ἀφορίζειν· τὸν δὲ διὰ τὴν καθόλου λέπραν τῆς ψυχῆς ἀπογνόντα, τῆς ἑαυτοῦ σωτηρίας τέλεον, προσίεσθαι καὶ περιέπειν, καὶ οὕτω τὴν ἐκ τῆς ἀπογνώσεως ἀθυμίαν ἐξορίζειν τῆς διανοίας αὐτοῦ.[13])

---

[12]) Er hielt den für unrein, der einen Leichnam berührte, trotzdem wollte er, daß ein solcher wieder rein werde durch das Blut und die Asche eines Opfertieres, welches der reinigende Priester zuerst getötet und berührt hatte.

Auch das ist mystisch und symbolisch zu verstehen, denn der tote Körper ist ein Symbol der todbringenden Sünde wegen des Übelgeruches und der Fäulnis. »Es rochen«, spricht er, »und es faulten meine Wunden; wer daran rührt, ist ganz unrein.« Das Opferblut ist Symbol des göttlichen Blutes, welches die, so durch den Glauben gesalbt werden, von aller Schuld reinigt. Und die Asche der jungen Kuh war ein Vorbild des Fleisches des Herrn, denn die gebrannte Asche ist Erde und von der Erde ist auch dieses. Wer es genossen, in dem hat das Feuer der Göttlichkeit durch die Vereinigung sozusagen die ganze Fäulnis der Schuld hinweggebrannt, und wie die junge Kuh unberührt ist vom Joche, so auch dieses (Fleisch des Herrn) vom Joche der Sünde.

[13]) Den an seinem Leibe von einem eben beginnenden Aussatze Betroffenen und noch nicht in seiner ganzen Erscheinung davon Entstellten bezeichnet er als unrein und befleckt, den aber am ganzen Leibe vom

(6) Οὐκ ἐξῆν τινι τῶν ἁπάντων περὶ τὴν σκηνὴν πρότερον, καὶ τὸν ναὸν ὕστερον ἀλλαχοῦ που θυσιάζειν. Πῶς οὖν ὁ μὲν Σαμουὴλ τὴν σκηνὴν λιπὼν ἐπήξατο θυσιαστήριον· ὁ δὲ Ἠλίας τὸν ναὸν ἀφεὶς βωμὸν ἀνήγειρε;

Τοῦ λαοῦ τὸ πρόχειρον εἰς εἰδωλομανίαν ἐπιστάμενος ὁ Θεὸς, ἑνὶ τόπῳ τὴν θείαν περιώρισε λατρείαν· τοῖς μέν τοι θείοις ἀνδράσι, καὶ τὸν τοῦ νόμου σκοπὸν εἰδόσιν, ἅπας τόπος εἰς τὴν τοῦ Θεοῦ λατρείαν ἀνεῖτο. Ἐνθέν τοι καὶ προσηκάμενος ὁ Θεὸς τὰς τῶν εἰρημένων ἀνδρῶν θυσίας, οὐ μόνον ἀνεγκλήτους αὐτοὺς ἀπέδειξεν, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ἐντεῦθεν ἐθαυμάσωσε, καὶ ἐδόξασε. Καὶ ἄλλως δὲ προετύπωσαν οὗτοι τὴν ἐσομένην ἐν παντὶ τόπῳ τῆς δεσποτείας τοῦ Θεοῦ, τῶν χριστιανῶν λατρείαν. [14])

Aussatze Bedeckten und schon ekelerregend Gewordenen nennt er rein und des Umganges würdig.

Auch dieses Gesetz ist voll Liebe zu den Menschen. Den nur zum Teil unrein Gewordenen scheidet es von den übrigen Menschen, weil er noch Hoffnung auf Heilung hat und darin seinen Trost findet, den ganz aussätzig Gewordenen aber veranlaßt es, sich in den Verkehr der Menschen zu begeben, da er gar keine Hoffnung mehr hat, indem es ihm dadurch Trost bietet, damit er nicht, ganz und gar vom Leben abgeschnitten, eine doppelte Peinigung erleide, die des Aussatzes und der Ausstoßung. Darum trägt ein solcher den Namen eines Reinen, nicht als ob er leiblich gesund wäre, sondern weil er nicht mehr, die ihn berühren, gesetzlich unrein macht. Da aber auch der Aussatz ein Symbol der Sünde ist, darum kann man sagen, daß es recht sei, den erst teilweise Erkrankten und noch in der Erwartung der Reinheit Stehenden abzusondern, den aber, der wegen des vollständigen Aussatzes der Seele ganz und gar an seiner eigenen Rettung verzweifelt, zum Umgange zuzulassen und mit ihm in Verkehr zu treten und so die infolge mangelnder Hoffnung eintretende Mutlosigkeit von seinem Gemüte fern zu halten.

[14]) Es war niemand erlaubt, in der früheren Zeit außerhalb der Stiftshütte und später außerhalb des Tempels irgendwo anders zu opfern. Wie durfte nun Samuel, nachdem er die Stiftshütte verlassen, einen Opferaltar errichten, und wie durfte Elias, da er sich vom Tempel entfernt hatte, einen Altar bauen?

Weil Gott wohl wußte, daß das Volk zum Götzendienste neigte, so beschränkte er den Gottesdienst auf einen einzigen Ort. Den heiligen Männern aber und denen, die den Zweck des Gesetzes kannten, gestattete er, an allen Orten Gott zu verehren. Darum erkannte Gott, der die Opfer der genannten Männer zuließ, sie nicht nur als unbescholten an, sondern lobte sie seitdem noch mehr und vermehrte ihren Ruhm. Übrigens deuteten

(7) Ἡ τῆς ὄνου σιαγὼν τριπλῆν ἔσχεν ἀκαθαρσίαν, ὡς ὄνου μέρος, ὡς ὀστοῦν νεκροῦ, ὡς ὄργανον φόνου. Πῶς οὖν Ναζιραίῳ τῷ Σαμψὼν ὄντι, καὶ νόμων φύλακι, καθαρὸν παρέσχεν ὕδωρ διψήσαντι;

Ἐπήγασε μὲν ὕδωρ, ὡς ὁ παντοδύναμος Θεὸς ἐπέταξε· καθαρὸν δὲ τοῦτο ἦν, ὡς θεόσδοτον καὶ θαυμασιάῤῥυτον. Διὸ καὶ μηδὲν διστάσας ἀπαραῤῥήτως ἔπιεν, οὐ πρὸς τὴν βλύσασαν σιαγόνα βλέψας, ἀλλὰ πρὸς τὸν βλύσαι κελεύσαντα Θεὸν, τὸν καθαίροντα τοὺς ἀκαθάρτους, καὶ διδοῦντα προχέειν καθαρὰ, καὶ πότιμα λόγων νήματα· πᾶν γὰρ ὃ δίδωσιν ὁ Θεὸς, καθαρὸν καὶ ἅγιον.[15])

(8) Σαμουὴλ μὲν χερσὶν ἱεραῖς τὸν Ἄγαγ ἀπέσφαξε, καὶ πρὸ αὐτοῦ Φινεὲς τὸν Ἰσραηλίτην τῇ Μαδιανίτιδι συνδιαδορατίσας, ἔπαθλον τοῦ διπλοῦ φόνου τὴν ἀιώνιον ἱερωσύνην ἠνέγκατο, καὶ πρὸ τούτου πάλιν ἐπὶ τῆς μοσχοποιΐας οἱ Λευῖται τρισχιλίους συγγενεῖς ἑαυτῶν ἀποκτείναντες, ηὐλογήθησαν· ὁ δὲ βασιλεὺς Δαβὶδ ἀνάγκην ἔχων πολέμοις ὁμιλεῖν, καὶ τὰς χεῖρας αἱμάττειν, ἐκωλύθη διὰ τὴν αἰτίαν ταύτην τὸν ἐκ Ἱεροσολύμοις ἀναστῆσαι ναόν.

Σαμουὴλ μὲν, καὶ Φινεὲς, καὶ οἱ Λευῖται τὰς ἑαυτῶν χεῖρας τῷ Θεῷ χρήσαντες, τῆς δικαίας ὀργῆς αὐτοῦ γεγόνασιν ὑπηρέται, καὶ τῷ μὲν ἁπλῶς λογιζομένῳ φόνον δεδρακέναι δοκοῦσι· τῷ δὲ συνετώτερον στοχαζομένῳ, σωτηρίαν μάλιστα πάνδημον στήσαντες, οὕτω τὴν θείαν ὀργὴν, καὶ τὸν κατὰ τοῦ λαοῦ φερόμενον ὄλεθρον ἀποστρέψαντες, καὶ δείξαντες, ὡς ἔστί ποτε, καὶ φόνος ἐπαινετὸς, καὶ κόλασις ἐλέους τιμιωτέρα. Δαβὶδ δὲ τὸν μέγαν ἀνέστειλεν ὁ Θεὸς, προθυμούμενον οἰκοδομῆσαι τὸν εἰρημένον ναὸν, μάλιστα μὲν εἰς ἀναστολὴν τῶν τοὺς φόνους ἐργαζομένων· ἔπειτα δὲ, καὶ διὰ

sie auch den zukünftigen christlichen Gottesdienst an, der an allen Orten des Gottesreiches statthat.

[15]) Der Eselskinnbacken hatte eine dreifache Unreinigkeit: als Teil eines Esels, als Knochen eines Leichnams und als Mordwerkzeug. Wie konnte er, da Samson Nasiräer und Hüter der Gesetze war, diesem, als er dürstete, reines Wasser bieten?

Der Eselskinnbacken bot Wasser dar, weil es der allmächtige Gott so befahl; es war aber rein als von Gott gegebenes und infolge eines Wunders fließendes Wasser. Darum konnte er ohne Zweifel und Bedenken trinken, nicht mit Rücksicht darauf, daß es aus einem Eselskinnbacken kam, sondern daß es auf Gottes Geheiß floß, der da reinigt die Unreinen und der Reines fließen läßt, und daß trinkbar ist, was auf sein Wort hin geflossen ist. Denn alles, was Gott gibt, ist rein und heilig.

τὸν ἐξ αὐτοῦ κατὰ σάρκα τεχθησόμενον υἱὸν αὐτοῦ καὶ βασιλέα Χριστὸν, ὃς ἔμελλεν ἀναστῆσαι ναὸν ἑαυτῷ περιβόητον ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου· οὐ σὺ γάρ, φησιν, οἰκοδομήσεις μοι οἶκον, ὅτι αἵματα πολλὰ ἐξέχεας ἐναντίον μου, ἀλλ' ἰδοὺ υἱὸς τίκτεταί σοι· οὗτος ἔσται ἀνὴρ ἀναπαύσεως, καὶ οὗτος οἰκοδομήσει μοι οἶκον, καὶ οὗτος ἔσται μοι εἰς υἱὸν, κἀγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα. Ὅτι δὲ ταῦτα τὸν ἐκ Δαβὶδ ἐνανθρωπήσαντα υἱὸν αὐτοῦ προεμήνυε, μάρτυς ὁ θεῖος ἀπόστολος λέγων· Τίνι δέ ποτε τῶν ἀγγέλων εἶπεν, υἱός μου εἶ σὺ, καὶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς, ἐν ᾧ εὐδόκησα· καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν· καὶ ἀπὸ τῶν ἐφεξῆς δὲ τοῦτο γνώριμον· οὐχ ἥκιστα δὲ, καὶ ἀπὸ τοῦ, τὸν Δαβὶδ ὕστερον ἐν τῇ ἅλωνι Ὀρνᾶ τοῦ Ἰεβουσαίου στῆσαι θυσιαστήριον τῷ κυρίῳ, καὶ προσαγαγεῖν ἐπ' αὐτοῦ θυσίαν εὐπρόσδεκτον, ἐξιλεωθέντος οὕτω τοῦ Θεοῦ, καὶ τὴν τοῦ λαοῦ θραῦσιν ἐπισχόντος. Ὁ μὲν τοι Σαοὺλ φιλανθρωπευσάμενος περὶ τὸν ἁλωκότα βασιλέα τῶν Ἀμαληκιτῶν Ἄαγ, ἐξέπεσε τῆς ἑαυτοῦ βασιλείας, οὐχ ὡς ἁπλῶς φιλανθρωπευσάμενος, ἀλλ' ὡς παρακούσας τοῦ θείου προστάγματος, καὶ ζωογονήσας, ὃν ὁ Θεὸς ἐκέλευσε θανατῶσαι· μὴ συνιδὼν ὅτι πᾶσα ἀνθρωπίνη φιλανθρωπία πρὸς τὴν τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίαν, ὡς μία σταγὼν πρὸς ὅλην τὴν θάλατταν, καὶ ὅτι τοῦ Θεοῦ κελεύοντος, ἔπεσθαι χρὴ μόνον, μηδὲν πολυπραγμονοῦντας. Αὐτὸς γὰρ πάντα σὺν λόγῳ πράττων, οἶδε τὸν λόγον ἑκάστου πράγματος. Διὸ καὶ ὁ προφήτης εἴρηκε πρὸς αὐτόν· Ἐξουδένωσας τὸ ῥῆμα κυρίου, καὶ ἐξουδενώσει σε κύριος, τοῦ μὴ εἶναι σε βασιλέα ἐν Ἰσραήλ· Ἐντεῦθεν ἐπιλυθήσεταί σοι, καὶ τὸ κατὰ τὸν Ἀχαὰβ, ὃς περιποιησάμενος τὸν υἱὸν Ἄδερ βασιλέα Συρίας, μισθὸν φιλανθρωπίας ὁμοίως ἐκομίσατο τὴν ἔκπτωσιν τῆς βασιλείας καὶ τῆς ζωῆς.[16])

[16]) Samuel tötete mit seinen geweihten Händen den Agag und früher schon erhielt Phinees, welcher den Israeliten zugleich mit der Madianiterin durchbohrte, als Kampfpreis dieses Doppelmordes das ewige Priestertum und noch früher wurden die Leviten, welche wegen des Verfertigens des (goldenen) Kalbes 3000 ihrer Verwandten getötet hatten, belobt, während der König David, welcher doch nur notgedrungen Krieg führte und seine Hände mit Blut befleckte, aus diesem Grunde gehindert wurde, den Tempel zu Jerusalem zu bauen.

Samuel, Phinees und die Leviten haben ihre Hände nur für Gott gebraucht und waren Diener seines gerechten Zornes; auch erscheint es nur dem oberflächlichen Beobachter so, als ob sie einen Mord begangen hätten. Dem, der verständiger darüber nachdenkt, wird klar, daß sie für die öffent-

(9) Τὰ μὲν Ἐλιτταίου ὀστᾶ νόμῳ νεκρῶν ἐδόκουν ἀκάθαρτα· καθαρὰν δὲ τοῖς πεπλησιακόσι νεκροῖς ζωὴν ἐχαρίζοντο.

Ἀκάθαρτα μὴν ἐδόκουν, ὡς ὀστᾶ νεκροῦ, διὰ τὸν νόμον τῶν νεκρῶν, ζωὴν δὲ τοῖς ψαύσασι νεκροῖς παρέσχον, ὡς ὀστᾶ ἁγίου. Εἰ γὰρ καὶ νεκροῦ ταῦτα ἦν, ἀλλὰ καὶ ἁγίου καὶ οὕτω σοι περὶ τούτων καὶ τῶν τοιούτων διαιροῦντι, οὐδὲν ἄπορον ἀπαντήσεται.[17])

liche Wohlfahrt mit aller Kraft eintraten, indem sie auf solche Weise den göttlichen Zorn besänftigten und das dem Volke drohende Verderben abwandten und zeigten, daß bisweilen die Tötung löblich und das Bestrafen ehrenvoller ist als das Mitleid. Den großen David, der ihm den erwähnten Tempel bauen wollte, hielt Gott zurück, hauptsächlich freilich, um die mit Mord befleckten Hände zurückzuweisen, dann aber wegen seines (scil. Gottes) dem Fleische nach von ihm (scil. David) stammenden Sohnes und Königs Christus, welcher ihm (Gott) den ruhmvollen Tempel aus der hl. Jungfrau errichten sollte: »Denn nicht du« — spricht er — »sollst mir ein Haus bauen, weil du vieles Blut wider mich vergossen hast, aber siehe, ein Sohn wird dir geboren werden, dieser wird ein Mann des Friedens sein und er wird mir ein Haus bauen und er wird mir zum Sohne und ich werde ihm Vater sein.« Daß er solches von seinem Sohne, der aus David Menschennatur angenommen hat, weissagt, bezeugt auch der hl. Apostel mit den Worten: »Zu welchem Engel hat er gesagt: Mein Sohn bist du?« und »dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe« und »dieser soll mir zum Sohne sein«. Aus den Ereignissen der Folgezeit ist dies alles zu erkennen (scil. daß der angeführte Grund der wahre ist), nicht zuletzt auch daraus, daß David auf der Tenne Ornans des Jebusiters einen Opferaltar dem Herrn errichtete und darauf ein Opfer darbrachte, das dem Herrn gefiel, so daß Gott versöhnt wurde und einhielt mit dem Verderben. Saul, welcher menschenfreundlich gegen den gefangenen König der Amalekiter Agag war, verlor sein Königtum, nicht weil er menschenfreundlich handelte, sondern weil er ungehorsam gegen den göttlichen Befehl war und den am Leben ließ, den Gott zu töten befohlen hatte. Er vergaß, daß alles menschliche Erbarmen zur göttlichen Barmherzigkeit wie ein Tropfen zum ganzen Meere sich verhält, und daß, wenn Gott befiehlt, es nur zu folgen heißt, und nicht etwas anderes zu tun. Darum sprach der Prophet zu ihm: »Da du das Wort des Herrn gering geachtet, wird auch dich der Herr verachten, damit du nicht mehr König seist in Israel.« Jetzt wird dir auch verständlich sein, was dem Achab widerfuhr, da er Benader, den König Syriens, nicht tötete. Als Lohn für seine Menschenfreundlichkeit verlor auch er seine Herrschaft und sein Leben.

[17]) Wenn die Gebeine des Elisäus nach dem Gesetze unrein waren, wie konnten sie denn den sie berührenden Toten reines Leben schenken?

Als Totengebeine waren sie nach dem Gesetze über die Toten wohl

Schon Bandinius hatte die Übereinstimmung eines Teiles von (3) und (5) mit Theodorets Quaest. 44 in Exod. und Quaest. 16 in Levitic. angemerkt[18]) und Glubokovskij fand außerdem die Ähnlichkeit von (1) und (7) mit Quaest. 60 in Exod. und Quaest. 22 in Judic.[19]) Eine genauere Nachforschung erzielte auch für die übrigen Fragen des Fragmentes in den Kommentaren Theodorets Parallelstellen, welche zuweilen wörtlich mit dem Manuskript zusammengehen, immer aber mit dem exegetischen Verfahren gut harmonieren.

Wir geben die Parallelstellen in der Reihenfolge der Fragen der Handschrift.

Zu (1) vergleiche Quaest. 60 in Exod.[20]): Τὸν δὲ ὄροφον εἶχον ἐξ ὑφασμάτων ποικίλων, ἐκ διαφόρων κατεσκευασμένων χρωμάτων. Τὸ μὲν γὰρ ἦν ἀλουργικὸν, τὸ δὲ ῥοδοειδὲς, ἢ κοκκοβαφὲς, τὸ δὲ ὑακίνθῳ προσεοικός· ἡ δὲ βύσσος τὴν λευκὴν εἶχε χροιάν. Καὶ ταῦτα δὲ τῶν τεσσάρων στοιχείων ἦν αἰνίγματα. Ὁ μὲν γὰρ ὑάκινθος τῷ ἀέρι προσέοικε· τὸ δὲ ῥοδοειδὲς ἢ κοκκοβαφὲς τῷ πυρὶ· τὸ δὲ ἀλουργικὸν μηνύει τὴν θάλατταν· ἐκείνη γὰρ τρέφει τὸν κόχλον, ἐξ οὗ τὸ τοιοῦτον γίνεται χρῶμα· ἡ δὲ βύσσος, τὴν γῆν· ἐκ ταύτης γὰρ φύεσθαι λέγεται . . . Καὶ τοῖς ἱερεῦσι δὲ παντοδαπὸν περιτέθεικε κόσμον· τὸν μὲν λαὸν καταπλήττοντα τῷ διαφόρῳ τοῦ σχήματος, αὐτοὺς δὲ τοὺς ἱερέας διδάσκοντα, ὅπως χρὴ τὴν ψυχὴν ὡραΐζειν, καὶ τὸν τῆς ἀρετῆς αὐτῇ κόσμον περιτιθέναι.[21])

Auch Quaest. 27 in Levitic.[22]) ist zum Vergleich heranzuziehen; hier wird der Vorschrift: »Ἱμάτιον ἐκ δύο ὑφασμένον

unrein, aber Leben gaben sie den berührenden Toten als Gebeine eines Heiligen. Wenn diese einem Toten angehörten, so doch auch einem Heiligen, und so wird dir beim Erwägen von diesem und ähnlichem sich keine Schwierigkeit entgegenstellen.

[18]) L. c. p. 111; in Anm. 2 daselbst muß es Leviticus statt Exodus heißen.

[19]) A. a. O. Bd. II, S. 201. — [20]) M. 80, 284 C—285 A.

[21]) Vgl. P. Wendland, Neuentdeckte Fragmente Philos, 1891, S. 107, und Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testamentes, 1875, S. 369 f. Hiernach geht die allegorische Ausdeutung der Stiftshütte als Symbol der Welt und der vier Farben der Zeltvorhänge als Zeichen der vier Elemente auf Philo: Quaestio in Exod. 26, 1 zurück.

[22]) M. 80, 337 A.

κίβδηλον οὐκ ἐπιβαλεῖς σεαυτῷ« (Lev. 19, 19) höhere geistige Bedeutung beigelegt: Τούτου χάριν καὶ τὸ ἐξ ἐρίου καὶ λίνου ὑφασμένον ἱμάτιον κίβδηλον ὀνομάζει· διδάσκων πράξεις ἐναντίας μηδαμῶς ἐπιτηδεύειν. Ὅτι γὰρ οὐ τὸ ἱμάτιον κίβδηλον λέγει, ἀλλὰ τὴν πρᾶξιν διὰ τούτου δηλοῖ, μαρτυρεῖ τῆς σκηνῆς τὰ καλύμματα ἐκ διαφόρων κατασκευασθέντα νημάτων.

Zu Frage (2) vergleiche Quaest. 65 in Exod.[23]) Hier ist der Vergleich des Sabbats als eines Zeichens zwischen Gott und Israel mit dem göttlichen Zeichen (σημεῖον, σφραγίς) der Beschneidung mit dem Fragment übereinstimmend. Ferner kommen Quaest. 1 in Deuter.[24]) und Interpretatio Psalmi 91[25]) in Betracht, da in ihnen von der Erlaubtheit der geistigen Arbeit (τὸ πνευματικὸν ἔργον — ἡ πνευματικὴ ἐργασία) am Sabbat ähnlich wie in dem Manuskripte gesprochen und speziell auch auf die priesterliche Opferarbeit verwiesen wird.

Zu Frage (3) vergleiche Quaest. 44 in Exod.[26]): Τί ἐστι· Ἐὰν δὲ θυσιαστήριον ἐκ λίθων ποιῇς μοι, οὐκ οἰκοδομήσεις αὐτοὺς τμητούς. Τὸ γὰρ ἐγχειρίδιόν σου ἐπιβέβληκας ἐπ' αὐτὸ καὶ μεμίανται; (Exod. 20, 25).

Ὅτι σιδήρῳ ἐχρῶντο καὶ οἱ τὰ ξύλα τῆς σκηνῆς τεκτηνάμενοι, καὶ οἱ τὸν χρυσὸν, καὶ τὸν ἄργυρον, καὶ τὸν χαλκὸν ἐργασάμενοι, οὐδένα ἀντερεῖν οἶμαι. Ὅτι δὲ καὶ οἱ ἱερεῖς ταῖς μαχαίραις ἱεράτευον τὰς θυσίας, καὶ ἀπέδερον, καὶ ἔτεμνον. Ζητητέον τοίνυν, πῶς ταῦτα μὲν ὁ σίδηρος οὐκ ἐμίαινε, τοὺς δὲ τμητοὺς ἐμίαινε λίθους. Τοιγάρτοι δῆλόν ἐστιν ὡς ἄλλα δι' ἄλλων κατασκευάζει. Ἐπειδὴ γὰρ, ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσαράκοντα διετέλεσαν ἔτη, συνεχῶς ἀπαίροντες καὶ τοὺς τόπους ἀμείβοντες, ἀπαγορεύει ἐκ λίθων ἐιργασμένων θυσιαστήρια οἰκοδομεῖσθαι, ἵνα μὴ τούτων τὴν γῆν τὴν ἐπηγγελμένην ἀπειληφότων, ἐν τοῖς θυσιαστηρίοις τούτοις οἱ πλησιόχωροι τὰς τῶν δαιμόνων θυσίας ἐπιτελέσωσι. Διὰ τοῦτο προσέταξεν, ἢ ἐκ γῆς, ἢ ἐξ αὐτοφυῶν λίθων ταῦτα κατασκευάζεσθαι· ἐπειδήπερ ἑκάτερον εὐδιάλυτον.

Zu (4) vergleiche Quaest. 35 in Numer.[27]) Προσενεχθῆναι μὲν ταύτην ὑπὲρ τῆς τοῦ λαοῦ ἁμαρτίας νενομοτέθηκε: . . . Πυρὰν δὲ προσκομισθῆναι κελεύει δάμαλιν, ἵνα προστυπώσῃ τὸ γήϊνον σῶμα . . . Καὶ τὸ ἄμωμον δὲ τῆς δαμάλεως τὸ ἀναμάρτητον προ-

[23]) M. 80, 289 C—291 A. — [24]) M. 80, 408—409. — [25]) M. 80 1616. — [26]) M. 80, 269 C—D. — [27]) M. 80, 385 A—C.

δηλοῖ τοῦ Δεσπότου Χριστοῦ. Καὶ τὸ ἄζυγα εἶναι τὴν δάμαλιν, τὴν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἐλευθερίαν αἰνίττεται . . . Ταύτῃ δὲ τῇ σποδῷ μεθ' ὕδατος χρωμένους ἐκέλευσε περιῤῥαίνεσθαι τοὺς τῷ τεθνηκότι πελάζοντας, ἢ ὀστῶν ἁπτομένους. Vergleichungspunkte bietet ferner die Stelle in Interpret. Psalmi 37[28]): Προσώζεσαν καὶ ἐσάπησαν οἱ μώλωπές μου . . . Κατέκαμψέ με, φησὶ, τὸ βαρὺ τῆς ἁμαρτίας φορτίον, ἀνιᾷ δέ με καὶ τῶν σεσηπότων ἐκείνων τραυμάτων ἡ δυσοσμία.

Zu (5) vergleiche Quaest. 16 in Levitic.[29]): Διατί τὸν ὅλον λεπρὸν γενόμενον καθαρὸν ὀνομάζει;

Φιλανθρωπίας καὶ οὗτος ὁ νόμος μεστός . . . Ὥσπερ . . . οὕτω τὸν ποικίλον δεξάμενον χρῶμα τῶν ἄλλων ἀποκρίνει, ὡς ἐλπίδα καθάρσεως ἔχοντα, τὸν δὲ ὁλόλευκον γενόμενον ἀναμίγνυσθαι κελεύει τοῖς ἄλλοις, ἵνα μὴ παρὰ πάντα τὸν βίον τῶν ἄλλων ἀνθρώπων κεχωρισμένος διάγῃ . . . Οὗτος τοίνυν ἔοικε τῷ ἐκ μέρους λεπρῷ . . . Καθαρὸν μέντοι κέκληκε τὸν ὅλον γενόμενον λευκὸν, οὐχ ὡς ὑγιὲς ἔχοντα τὸ σῶμα, ἀλλ' ὡς μηκέτι τοὺς πελάζοντας κατὰ τὸν νόμον μολύνοντα. Auch findet sich hier die Gegenüberstellung, daß die ἁμαρτάνοντες = ἐκ μέρους λεπροί vom Verkehre fernzuhalten, dagegen die ἄπιστοι = ὁλόλευκοι zuzulassen seien.

Zu Frage (6) vergleiche Quaest. 44 in Exod.[30]): Ὅτι δὲ μετὰ τὴν τοῦ ναοῦ κατασκευὴν οὐκ ἐξῆν ἑτέρωθι θύειν, αὐτὸς ὁ νόμος διδάσκει. Εἰ δὲ θύειν ἔξω τοῦ ναοῦ ὁ νόμος ἀπεῖργε, καὶ τὸ θυσιαστήριον οἰκοδομεῖν ὡσαύτως ἐκώλυσεν· αὐτίκα γοῦν εἰς ἔλεγχον τῶν ἀσεβούντων, Ἠλίας ὁ πάνυ προσενεγκεῖν ἐν τῷ Καρμήλῳ θυσίαν ἀναγκασθεὶς, ἰσαρίθμους τῶν φυλῶν αὐτοφυεῖς συνέθηκε λίθους. Vergleiche weiter Quaest. 12 in I. Reg.[31]): Τί δήποτε τοῦ Θεοῦ κελεύσαντος διὰ τοῦ νόμου ἐν ἑνὶ τόπῳ λατρεύειν, θυσιαστήριον ὁ Σαμουὴλ ᾠκοδόμησεν; (I. Reg. 7, 17) Οὐδέπω ὁ θεῖος ναὸς ᾠκοδόμητο, καὶ ἐν διαφόροις τόποις ἐλάτρευον τῷ Θεῷ. Πλὴν καὶ ἐντεῦθεν μανθάνομεν, ὡς τοῦ λαοῦ τὸ πρόχειρον εἰς ἀσέβειαν ἐπιστάμενος ὁ Θεὸς, ἑνὶ τὴν θείαν λατρείαν περιώρισε τόπῳ. Τοῖς γὰρ

[28]) M. 80, 1140. — [29]) M. 80, 320 C bis D.

[30]) M. 80, 272 A; vgl. Julian, c. Christ. lib. I (p. 351 D, 324 C und D in Neumann, l. c. p. 233), woselbst das Opfer des Elias auf dem Berge Karmel auch als Übertretung des alttestamentlichen Gesetzes genannt ist.

[31]) M. 80, 545 D—548 A.

εὐσεβέσι, καὶ τὸν τοῦ νόμου σκοπὸν ἐπισταμένοις, ἅπας εἰς τὴν τοῦ Θεοῦ λατρείαν καθιέρωτο τόπος. Καὶ γὰρ Ἠλίας ὁ πάνυ, τοῦ θείου νεὼ πρὸς ἑαυτὸν ἅπαντας κατὰ τὸν νόμον καλοῦντος, ἐν τῷ Καρμήλῳ θυσιαστήριον ᾠκοδόμησε, καὶ θυσίαν προσήνεγκε.

Zu dem Inhalt von Frage (7) paßt Quaest. 22 in Judic.[32]): Εἰ δέ τις ὑπείληφε τοῦτο πεπραχέναι τὸν Σαμψὼν, ὡς οὐκ ἀκριβῆ φύλακα τοῦ νόμου γεγενημένον, σκοπησάτω πάλιν, ὡς διψήσαντι νᾶμα δέδωκεν ὁ Θεὸς, τὸ κοῖλον τῆς τοῦ ὄνου σιαγῶνος ἀναβλύσαι κελεύσας. Αὕτη δὲ κατὰ τὸν νόμον τριπλῆς μετεῖχεν ἀκαθαρσίας. Καὶ γὰρ ζῶν ὁ ὄνος ἀκάθαρτος καὶ νεκρὸς πάλιν ἀκάθαρτος, καὶ τὸ φονικὸν γενόμενον ὄργανον καὶ χιλίους κατακοντίσαν τῶν ἀλλοφύλων, ἄλλην εἶχεν ἀκαθαρσίαν. Ἀλλ' ὅμως ὁ τοῦ νόμου νομοθέτης ἐντεῦθεν αὐτῷ, καὶ οὐκ ἄλλοθεν, παρέσχε τὴν τοῦ ὕδατος χρείαν.

Mit Frage (8) des Fragmentes ist Quaest. I in I. Paralip.[33]) offenbar verwandt. Besondere Ähnlichkeit zeigt die Rechtfertigung des Verbotes an David, den Tempel zu bauen, mit Rücksicht auf die an Samuel, Phinees[34]) und die Leviten anknüpfenden Einwürfe und unter Hinweis auf die messianische Bedeutung der göttlichen Anordnung, daß Davids Sohn, »der Mann des Friedens« (Salomon als Typus Christi), den Tempel errichten solle. — Die Zusammenstellung der Tat Samuels mit der des Phinees findet sich auch in Quaest. 35 in I. Reg.[35]): Διοτί τὸν Ἄγαγ ἔσφαξεν ὁ προφήτης; Ὡς ὁ Φινεὲς τὸν Ζαμβρί. In Quaest. 33 in I. Reg.[36]): Καὶ τί δήποτε διὰ φιλανθρωπίαν αὐτὸν τῆς βασιλείας ἐγύμνωσεν; sind die gleichen Gründe für die Verwerfung Sauls (I. Reg. 15, 23) ausgesprochen; in ähnlicher Weise wird in Quaest. 65 in III. Reg.[37]): Καὶ διατί φιλανθρωπίας ἀπῃτήθη δίκας die Bestrafung Achabs, der das Leben Benaders schonte, gerechtfertigt.

[32]) M. 80, 512 A. — [33]) M. 80, 809 ff.

[34]) Julian der Abtrünnige nahm ebenfalls an der Tat des Phinees und an dem Verhalten Gottes hierbei Anstoß: cf. Cyrill., contr. Jul., l. V (M. 76, 745); Neumann, l. c. p. 190; Seitz, a. a. O. S. 101. — Über Davids Opfer auf der Tenne Ornans cf. Cyrill., contr. Jul., l. IX (M. 76, 1000 B).

[35]) M. 80, 564 A. — [36]) M. 80, 560 ff. — [37]) M. 80, 737 C—D.

Mit Frage (9) läßt sich nur Quaest. 42 in IV. Reg.[38]), allerdings wenig beweiskräftig, zusammenstellen.

Auf Grund des vorgelegten Beweismaterials wird man wohl ohne Bedenken behaupten dürfen, daß das Fragment ganz im Geiste und in der schriftstellerischen Art Theodorets gehalten ist, mit anderen Worten, daß es von ihm selbst verfaßt sein kann. »Die Genauigkeit der Formulierung, die Gedrängtheit und Einfachheit des Ausdrucks, die Nüchternheit der Auffassung, ohne Schwulst und besonderen Schwung: Diese Eigenschaften erinnern uns lebhaft an Theodoret als Exegeten und Polemiker.«[39]) Daß es wirklich von ihm verfaßt ist und nicht von einem Kompilator herrührt, ist eine weitere Frage, für deren Bejahung wenigstens manche stichhaltige Gründe angeführt werden können. Die Beobachtung nämlich, daß an keiner Stelle des Fragmentes sich fremdartige, mit Theodorets Schreibart unvereinbarliche Bestandteile auffinden lassen, und besonders die Tatsache, daß die Ähnlichkeit in der Besprechung derselben Gegenstände weniger in einer wörtlichen Übereinstimmung ganzer Sätze als in der ungesuchten Wiederkehr derselben Gedankenverbindungen und der dabei von selbst sich einstellenden gleichen Ausdrucksweise bei aller sonstigen Verschiedenheit besteht — diese Wahrnehmungen schließen es aus, daß nach Kompilatorenart bald hier, bald dort eine Anleihe bei dem Material Theodorets gemacht ist, sie führen viel ungezwungener zu dem Urteil, daß wir es mit einem originalen Text unseres Autors zu tun haben.

Auch das kann als sicher gelten, daß die Ἐρωτήσεις κατὰ Ἰουδαίων nicht etwa zusammenhanglose Stücke aus anderen Werken Theodorets sind, in die sie wieder eingefügt werden könnten. Die losere Verknüpfung der Gedanken ergibt sich als eine natürliche Folge aus der Dialogform und schon die Rückverweisung von Frage (3) — ὥσπερ ἀνωτέρω — auf Frage (1) zeigt an, daß wir es mit dem Bruchstück eines Werkes zu tun haben, welches nach einem überdachten Plane gearbeitet ist.[40])

Das wichtigste ist aber hier die Frage, ob in dem Fragment wirklich ein Teil der verlorenen Apologie Theodorets gegen

[38]) M. 80, 777 A. — [39]) Glubokovskij, a. a. O. Bd. II, S. 202.
[40]) Vgl. Glubokovskij, a. a. O. Bd. II, S. 201.

die Juden vor uns liegt. Jedenfalls sind dieser Ansicht folgende Gesichtspunkte günstig. Das Fragment ist dialogähnlich angelegt und diese literarische Form war in der Apologie gegen die Juden geradezu stereotyp geworden.[41]) Außerdem ist der apologetisch-polemische Charakter unverkennbar. Die Fragen bringen aus dem Texte des alttestamentlichen Gesetzes scheinbar unauflösliche Widersprüche vor und lassen, wie Glubokovskij meint[42]), die deutliche Absicht merken, den Gefragten in große Verlegenheit zu setzen. »Die an die Juden sich wendenden Schriften«, sagt Bardenhewer[43]), »wollen nicht sowohl die Einwürfe der Juden gegen das Christentum zurückweisen, als vielmehr die Christen in der Überzeugung bestärken, daß der Mosaismus nur vorübergehende Geltung besessen habe, die Knospe des Alten Bundes im Neuen Bunde zur vollen Blüte entfaltet sei.« Dieser Tendenz der christlichen Polemik, auf dem gemeinsamen Boden der alttestamentlichen Schriften stehend, den hartnäckigen Verehrern des mosaischen Gesetzes gegenüber zu zeigen, daß der Alte Bund lediglich eine propädeutische Bedeutung besitze, entspricht das hier zutage tretende Verfahren vollständig. Das Schriftstück ist von einer symbolisch-mystischen Auffassung des Alten Testamentes durchweht, und in den Fragen 2, 4, 6, 8 wird ausdrücklich auf Christus und sein messianisches Reich als die wahre Erfüllung der vielen sinnfälligen Bestimmungen und dunklen Vorbilder des Judentums hingewiesen. Insofern harmoniert unser Fragment auch mit der von Theodoret in Epist. 145[44]) gemachten Andeutung, wonach in seiner Judenapologie dargetan ist, »daß die Propheten von Christus geweissagt haben« (ὅτι περὶ αὐτοῦ [scil. Χριστοῦ] τὰς προῤῥήσεις οἱ προφῆται πεποίηνται).

2. Der Abfassungstermin muß laut Epist. 113[45]) innerhalb des Zeitraums von 429—437 liegen. Falls man sich auf den Umstand, daß Epist. 82[46]) das Werk nicht ausdrücklich nennt, stützen dürfte, kämen nur 436 oder 437 als Abfassungsjahre in Betracht. Da aber über den Umfang und die Bedeutung

[41]) A. Ehrhard, in Krumbachers Geschichte der byzantinischen Literatur[2] (1897), S. 49; Bardenhewer, Patrologie[3] (1901), S. 40.

[42]) A. a. O. Bd. II, S. 202. — [43]) A. a. O. S. 40. — [44]) M. 83, 1377 A. — [45]) M. 83, 1317 A. — [46]) M. 83, 1265 A—B.

der Judenapologie nichts näheres bekannt ist, wird aus dieser Nichterwähnung wohl kaum ein Schluß auf die Entstehungszeit gemacht werden dürfen.[47])

3. Ist auch die nähere Veranlassung unmöglich noch festzustellen, so bedarf es doch auch keines längeren Nachweises, daß die Polemik gegen die Juden zur Zeit Theodorets noch Zweck und Berechtigung hatte. Um die Wende des V. Jahrhunderts lebte in Syrien und besonders in Antiochien noch eine anspruchsvolle, zahlreiche Judenschaft, »die der herrschenden christlichen Kirche gefährlich war«.[48]) Daß die jüdische Religion auf manche Christen damals sogar eine magische Anziehungskraft ausübte, erfahren wir z. B. aus den Homilien des hl. Chrysostomus: »adversus Judaeos«[49]); und die aufregenden Tumulte zwischen der mächtigen Judenkolonie und der Christengemeinde in Alexandrien zur Zeit Cyrills fanden ihren Widerhall in Syrien, wo es in nächster Nähe von Antiochien zu ähnlichen Vorgängen gekommen sein soll.[50])

Der Verlust der Apologien »gegen die persischen Magier« und »gegen die Juden«, sowie die Dürftigkeit der über sie erreichbaren Nachrichten ist in vieler Beziehung bedauerlich: das von Theodorets apologetischer Wirksamkeit und Bedeutung zu entwerfende Bild muß infolgedessen lückenhaft bleiben. Aber insofern erfreut auch das Wenige, was wir von den beiden Schriften sicher wissen, als es Kenntnis gibt von dem Verständnis und Interesse, mit welchem Theodoret die geistigen Strömungen seines Jahrhunderts beobachtete und in die brennenden Zeitfragen literarisch eingriff; die Apologien zeugen von der

---

[47]) Glubokovskij (a. a. O. Bd. II, S. 199) erklärt dagegen die Apologie für eines der frühesten Werke Theodorets.

[48]) Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen, Bonn 1889, S. 227. — Vgl. V. Schultze, Untergang des griechisch-römischen Heidentums, 1892, Bd. II, S. 264.

[49]) M. 48, 843—942.

[50]) Vgl. Güldenpenning, Geschichte des oströmischen Reiches unter den Kaisern Arcadius und Theodosius, 1885, II, S. 402.

Wachsamkeit eines guten Hirten, der die Kirche Gottes und ihre Gläubigen gegen die verschiedensten Feinde des Heiles verteidigte.

§ 3. Die zehn Reden über die Vorsehung.

1. Die Zugehörigkeit der »Περὶ προνοίας λόγοι δέκα«[1] zu Theodoret hat niemals Anzweifelung erfahren; es mag darum genügen, in dieser Beziehung auf die Zeugnisse in Epist. 82[2]) und 113[3]), im Kommentar zu Psalm 67, 22[4]), in Haeret. fabularum compendium, V, 10[5]) und schließlich in der Kirchengeschichte des Nicephorus Callisti[6]) zu verweisen.

2. Bei der Frage nach der Zeit der Entstehung der Reden kommt infolge der Angaben von Epist. 82[7]) und 113[8]) von vornherein nur die Zeit zwischen 429—436 in Betracht; die Schrift gehört mithin zur Kategorie jener literarischen Arbeiten, welche in Epist. 113 als die 15 oder 18 oder 20 Jahre vor 449 entstandenen bezeichnet werden. Danach verengt sich der fragliche chronologische Punkt auf 429—434, und es bleibt

[1]) Der griechische Text wurde zuerst von Nicol. Majoranus 1545 (Rom) und 1546 (Turin) nach den Handschriften der Biblioth. Vatic. herausgegeben. Lateinische Übersetzungen veröffentlichten Victorinus Strigelius, Leipzig 1566, und Rudolphus Gualtherus, Paris 1571. Die lateinische Version des letzteren erschien zugleich mit dem griechischen Text 1623 zu Paris. Weitere Ausgaben (griechisch und lateinisch) veranstalteten J. Sirmond S. J., Paris 1642, und J. L. Schulze, Halle 1769—1774. Schulzes Rezension ist von Migne (Bd. LXXXIII, col. 555—774) übernommen. Eine deutsche Übersetzung besorgte L. Küpper, Kempten 1878 (Bibliothek der Kirchenväter).

[2]) M. 83, 1265 A—B. — [3]) M. 83, 1317 A.

[4]) M. 80, 1389 C: Nachdem gesagt ist, der Teufel trage die Schuld an dem ungerechten Tode Christi, heißt es daselbst: Τοῦτο τὸ ἀδίκημα ἐκείνου μὲν τὸ κράτος κατέλυσε, τοῖς δὲ ἀνθρώποις τὸν ᾅδην ἠνέῳξαν· ἅπερ ἐν τοῖς περὶ Προνοίας λόγοις διὰ πλειόνων ἐῤῥήθη. — Vgl. Or. X de prov. (M. 83, 757—761); s. auch Garnier, Diss. II, cap. VI, § 3 (M. 84, 345 C).

[5]) M. 83, 488 C: Καὶ μύρια δὲ ἔστιν εὑρεῖν ἕτερα παρὰ τῇ θείᾳ Γραφῇ, τοῦ Θεοῦ δεικνύοντα τὴν πρόνοιαν. Ἀλλὰ περὶ Προνοίας δέκα λόγους ἤδη συγγράψας περιττὸν οἶμαι νῦν τοῦτον εὑρύναι τὸν λόγον.

[6]) Hist. Eccl. XIV, 54 (M. 146, 1257 A): Καὶ περὶ Προνοίας ἕτερον συντάττει (Θεοδώρητος) βιβλίον.

[7]) M. 83, 1265 A—B. — [8]) M. 83, 1317 A.

nur noch zu entscheiden, ob die Vorsehungsreden vor oder nach dem Konzil von Ephesus geschrieben wurden. Garnier[9]) und nach ihm Oudin[10]) behaupteten, daß die ersten acht Reden wahrscheinlich (»non improbabiliter«) vor dem Konzil, die beiden letzten unmittelbar nachher gehalten seien. Für diese Ansicht sollten besonders die Rekapitulation im Anfang der neunten Rede und die dringende Aufforderung zur Geduld in der zehnten Rede sprechen. Man brachte diese Adhortatio mit den Theodoret in Ephesus widerfahrenen Kränkungen in Zusammenhang, als wenn er und seine Zuhörer nicht noch andere Unannehmlichkeiten zu ertragen gehabt haben könnten. Theodoret habe — so meint Garnier[11]) — sich in dieser für ihn so aufregenden Zeit durch eifriges Arbeiten beruhigen wollen und unter anderem die zwei letzten Reden über Gottes Vorsehung ausgearbeitet und gehalten. Das Willkürliche dieser Ansicht liegt auf der Hand: sie kann sich weder auf eine chronologische Angabe noch auf den Inhalt stützen. Wären die Reden nicht in naher Folge hintereinander geschrieben und gesprochen worden, so würde Theodoret dies nachdrücklicher erwähnt und nicht in der offenbaren Voraussetzung, daß die Zuhörer sich des Inhaltes der früheren Reden im einzelnen noch erinnerten, die Rekapitulation so kurz gestaltet haben.[12]) Die Reden sind also sämtlich entweder vor oder nach dem Konzil entstanden. Wenn wir sie nun völlig frei finden von allen Anzeichen einer schweren kirchlichen Aufregung, wie sie doch nach der Verurteilung des Nestorius eintrat, so wird die Annahme, daß sie vor der Synode verfaßt und gehalten seien, die am meisten begründete sein.[13])

---

[9]) M. 84, 346 A—B: Diss. II, cap. VI, § 3, n. V—VII.

[10]) Commentarius de script. eccl., Lips. 1722, tom. I, p. 1109.

[11]) L. c. n. V (M. 84, 346 A). — [12]) Cf. Orat. IX de prov. (M. 83, 716 D bis 717 D).

[13]) Vgl. Glubokovskij, a. a. O. Bd. II, S. 461. — Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique etc., 1711, tom. XV, p. 322, setzt, gestützt auf Epist. 113, die Reden auf spätestens 437 an. — Dupin, Nouvelle Bibl. des auteurs ecclésiast., 1691, tom. IV, p. 107, gibt nicht an, warum er sich für 433 entscheidet; ebensowenig neuestens Bardenhewer, Patrologie[2], 1901, S. 327, der sie »allem Anschein nach um 432« entstanden sein läßt.

3. Die Erörterung über den Ort, wo die zehn Vorträge stattfanden, wird nebenbei dazu dienen, unsere Datierung noch mehr zu empfehlen. Garnier schreibt: Dicti sunt (scil. sermones) Antiochiae, in urbe Orientis, quae quia litteris Graecis erat excultissima, imo litterarum fons uberrimus, tantarum deliciarum sensum habere potuit, quas Cyrenensium ruditas ac pene barbaries non capiebat.[14]) In der Tat behandelt Theodoret in den Vorsehungsreden »einen Gegenstand, welcher die armen und wenig aufgeklärten Christen (im Cyrus) nicht so interessieren konnte, um ihren Hirten zu einer derartig ausführlichen und gelehrten Auseinandersetzung zu veranlassen, und die sorgfältige Durcharbeitung und der herrliche Stil überzeugen uns noch fester, daß der Verfasser ein gebildetes, in gewissem Sinne sogar philosophisch geschultes Publikum vor sich hatte«.[15]) Die Vermutung, daß Antiochener die Zuhörerschaft bildeten, gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn wir beachten, wie gern Theodoret noch als Bischof von Cyrus in Antiochien als Kanzelredner auftrat.[16]) Da außerdem, wie wir wissen, im Jahre 430 unter jenen Bischöfen, welche mit dem Patriarchen Johannes in Antiochien über die nestorianische Irrlehre konferierten, sich auch Theodoret befand, so würde diese Anwesenheit in Harmonie mit dem oben von uns festgehaltenen Zeitpunkt als das wahrscheinlichste Datum angesehen werden können, an dem die Reden über die Vorsehung gehalten worden sind.[17])

4. Die Vorsehungsreden tragen den Charakter von Predigten. Apologetische Predigten mit freierer Redeform, ausgesprochenem Thema und angekündigter Disposition, sowie sorgfältig ausgearbeitet mit allen Kunstmitteln der Rhetorik sind im V. Jahrhundert keine Seltenheit.[18]) Wenngleich die doxologischen Schlußformeln und selbst Redewendungen wie: »καὶ τοὺς νῦν ἀκροωμένους καὶ τοὺς ὕστερον ἐντευξομένους«[19]), da sie sich auch

[14]) L. c. n. VIII (M. 84, 346 C).

[15]) Glubokovskij, a. a. O. Bd. II, S. 462.

[16]) Cf. Epist. 81, 83 und 147 (M. 83, 1261 B, 1268 B, 1412 A—B).

[17]) Mansi, Collect. Concil., tom. IV, p. 1068.

[18]) Keppler im Kirchenlexikon[2] (Artikel »Predigt«), Sp. 313 ff., bes. 319.

[19]) Orat. I de prov. (M. 83, 561 A).

in anderen Werken Theodorets oft finden[20]), nicht schon den Predigtcharakter außer Zweifel stellen, so tun es doch jene Stellen, wo Theodoret von »gestern« und »heute« spricht[21]), und wo er betont, bei seinem Gegenstande wegen der Kürze der Zeit oder wegen der Rücksicht auf die Geduld der Zuhörer nicht länger verweilen zu können.[22])

5. Was hat Theodoret zu den apologetischen Predigten über die Providenz bewogen? Der Glaube an die göttliche Vorsehung war infolge des Verfalles der politischen und sozialen Ordnungen und infolge vieler erschütternder Ereignisse, welche im IV. und V. Jahrhundert über das römische Weltreich hereinbrachen, in weiten Kreisen geschwunden. Die heidnische Philosophie jener Zeit machte sich zum Anwalt dieser Resignation: sie huldigte entweder dem finsteren Fatalismus oder dem epikuräischen Deismus, Systemen, die von ganz verschiedenen Grundanschauungen aus zu denselben unheilvollen Konsequenzen der Verzweiflung führten.[23]) Die Zerrüttung der sozialen Verhältnisse, nackteste Armut auf der einen und raffinierteste Üppigkeit auf der anderen Seite, die korrumpierte Verwaltung und die ungeordnete Rechtspflege brachten auch den Gutgesinnten in die Gefahr eines Pessimismus, der alle Kräfte lähmte. Von den Heiden gingen die Angriffe auf den Vorsehungsglauben zunächst aus, sie wurden nicht müde, das aufblühende Christentum mit der Frage zu belästigen: »Kann die Religion die wahre sein, deren Wachstum und Sieg in der Begleitschaft eines allgemeinen Ruins sich vollzieht?«[24])

Solche beständigen Anklagen blieben auf die Dauer nicht ohne die beabsichtigte Wirkung auf viele Christen und erregten

[20]) Glubokovskij, a. a. O. Bd. II, S. 459, Anm. 104, zählt nicht weniger als 80 solcher Stellen auf. Vgl. auch den Commentar in Dan. I, 21 (M. 81, 1284), III, 29 (M. 81, 1352 C).

[21]) Orat. II de prov. (M. 83, 576 C): τὰ χθὲς ἡμῖν εἰρημένα περὶ οὐρανοῦ . . . καθάπερ τῇ προτερείᾳ); ähnlich in Orat. IV (M. 83, 612 D) und Orat. VII (M. 83, 688 B).

[22]) Orat. VIII de prov. (M. 83, 708 C); Orat. IX (M. 83, 721 D bis 724 A); Orat. X (M. 83, 761 C).

[23]) Vgl. Seitz, a. a. O. S. 146.

[24]) Vgl. V. Schultze, a. a. O. Bd. II, S. 466.

auch in ihnen unruhige Bedenken. Was Wunder darum, wenn die Lehrer der Kirche, besonders die orientalischen, in ihren Schriften wiederholt den Glauben an die göttliche Vorsehung den Christen als das rechte Heilmittel inmitten aller Leiden und Widrigkeiten anpriesen. Neben Cyrill von Jerusalem[25]), Chrysostomus[26]), Isidor von Pelusium[27]), Titus von Bostra[28]), Nemesius[29]), Diodor von Tarsus[30]) und anderen nahm sich auch Theodoret mit Eifer des Glaubens an die Vorsehung Gottes an.

Gegen die Verdächtigung der Providenz durch Heiden und Häretiker polemisierte er ausführlich in Haeret. fabul. compend. V, 10 (περὶ προνοίας)[31]), Graec. aff. curat., Sermo VI (περὶ τῆς θείας προνοίας)[32]) und vorübergehend an anderen Stellen seiner Werke, z. B. in der Einleitung des Commentar. in Habacuc.[33])

Die Orationes entsprachen demnach wirklichen Bedürfnissen: Die Frage nach der Veranlassung ist mit dem Hinweis auf die Nöten der Zeit beantwortet und der stellenweise polemische Ton der Predigten durch die gegnerischen Angriffe und Beschuldigungen gerechtfertigt. »Weil Gott uns näher angeht als selbst unsere Eltern, weil er mehr als irgendein Herr über seinen Knecht Gewalt über uns hat, weil er mehr als alle Wohltäter uns Gutes erweist und unendlich über alle Könige erhaben ist, so halten wir es für billig, daß wir, die wir ihm das Leben und die Freude des Lebens zu verdanken haben, unsere Stimme wider die Stimme jener erheben, die ihn lästern, und daß wir das Gerede jener vernichten, welche die Achtung gegen ihn

[25]) Catech. VIII, 4 (M. 33, 625—636).

[26]) Homil. I de statuis (M. 49, 15—34).

[27]) Er schrieb eine Abhandlung über die Nichtigkeit des Fatums (λογίδιον περὶ τοῦ μὴ εἶναι εἱμαρμένην: s. lib. III, Epist. 253: M. 78, 932 C); auch in seiner Schrift gegen die Hellenen (λόγος πρὸς Ἕλληνας: s. lib. II, Epist. 137: M. 78, 580 B) verteidigte er die göttliche Vorsehung.

[28]) Adv. Manich. s. besonders lib. II, capp. 8, 17, 18 (M. 18, 1148 bis 1149, 1168—1169, 1169—1171).

[29]) De nat. hom., capp. 42—44: de prov. (M. 40, 780—817).

[30]) Κατὰ εἱμαρμένης (Bericht und Exzerpte davon in Photius, Bibl. cod. 223: M. 103, 829—877).

[31]) M. 83, 484 B—488 C. — [32]) M. 83, 956—992. — [33]) M. 81, 1809 A.

beiseite gesetzt haben, durch eine von uns geführte Sprache, welche die tiefste Ehrfurcht verrät.« [34]) »Wenn wir uns für Gott erheben, so geschieht es, um unsere Liebe gegen ihn darzutun und dem tollen Wahnsinn unserer Mitknechte, wo möglich, zu steuern oder wenigstens um die Frechheit der Lästerer zu kennzeichnen und Unerfahrene in den Stand zu setzen, jene als das zu erkennen, was sie sind.« [35]) »Ich bringe Ihm (scil. Gott) mit den geringen Reden nicht ein Opfer, als wollte ich das unerschöpfliche Meer von Weisheit mit diesem Tröpfchen vergrößern, sondern um mich, wie es einem Knechte geziemt, dankbar zu erweisen und um die Mitknechte wegen ihrer Tollkühnheit zu züchtigen und sie zu überreden, das Joch, welches ihnen der Herr auferlegt, sich gefallen zu lassen. Denn es tut mir sehr leid, wenn ich sehe, daß Gottes alles regierende Weisheit von ihnen gelästert wird. In dieser Absicht halte ich auch die gegenwärtige Rede und wage es, ihre Lästerungen zu widerlegen.« [36])

§ 4. Die Heilung der heidnischen Krankheiten.

Diese »letzte und schönste Apologie gegen den Hellenismus« [1]) trägt den Titel: »Die Heilung der heidnischen Krankheiten oder Erkenntnis der evangelischen Wahrheit aus der heidnischen Philosophie (ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων ἢ εὐαγγελικῆς ἀληθείας ἐξ ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἐπίγνωσις). [2])

[34]) Orat. I de prov. (M. 83, 557 B—C). — [35]) Orat. I de prov. (M. 83, 557 C). — [36]) Orat. VII de prov. (M. 83, 668 A—B).

[1]) Faulhaber, Die griechischen Apologeten der klassischen Väterzeit. I. Buch: Eusebius von Caesarea, Würzburg 1895, S. 17.

[2]) Über die handschriftliche Textüberlieferung s. J. Raeder: De Theodoreti Graecarum affectionum curatione quaestiones criticae, Hauniae 1900, p. 1—17, und desselben Autors Analecta Theodoretiana im Rheinischen Museum für Philologie, N. F., Bd. LVII, Heft 3, 1902, S. 449—459. Außer kleineren Fragmenten sind bis jetzt 28 Manuskripte nachgewiesen; von ihnen sind 21 aus dem XV. oder XVI. Jahrhundert (1 davon vielleicht aus dem XVII. Jahrhundert), 1 aus dem Jahre 1307, 1 aus dem XII., 4 aus dem XI. Jahrhundert und 1 ist, wie es scheint, aus dem X. Jahrhundert. Letztere Handschrift (Codex Vaticanus, 2249) ist erst im Jahre

1. Die Autorschaft Theodorets unterliegt keinem Zweifel; er zitiert selbst die Curatio als sein eigenes Werk in Epist. 113[3]) und 116[4]) (an den römischen Presbyter Renatus) und in Quaest. I in Levitic.[5]) Aus letzterer Stelle ist die Identität des Werkes πρὸς Ἕλληνας (beziehungsweise κατὰ Ἑλλήνων) mit unserer Curatio zur Evidenz ersichtlich. Die Frage, warum Gott befahl, Opfer darzubringen, wird beantwortet: »Viele Male ist von uns darüber gesprochen worden in den früheren Schriften »gegen die Heiden« (κἀν τοῖς πρὸς Ἕλληνας συγγεγραμμένοις) und »gegen die Magier« und außerdem in den Auslegungen der Propheten und in den Bemerkungen zu den Apostelbriefen.«[6]) Der 7. Abschnitt der Curatio: über die Opfer (περὶ θυσιῶν) behandelt diesen Gegenstand ausführlich.

Schon Garnier machte darauf aufmerksam, daß Photius (IX. Jahrhundert) und Nicephorus Callisti (XIV. Jahrhundert), welche die »Heilung« unter Theodorets Werken nicht auf-

1902 durch Giovanni Mercati im Vatikanischen Archiv entdeckt. Sie ist zwar ebensowenig wie die übrigen frei von Fehlern, bietet aber so viele gute Lesarten, daß sie nach Raeders Urteil (in den Analecta Theodoret., p. 449) für die Feststellung des genuinen Wortlautes an erster Stelle in Betracht gezogen werden muß. Da sich in ihr einige Fehler finden, welche in allen anderen Codices nicht vorkommen, ist wohl keine der übrigen Handschriften aus ihr geflossen. Von den letzteren gibt Raeder den zwei ältesten (Bodleianus Auct. E II, 14 und Florent. Laurentianus, plut. X, c. 18) den Vorzug; E. Preuschen (Theol. Literaturzeitung, 1901, Nr. 19, Sp. 524—526) hält es nicht für ausgeschlossen, daß von den zahlreichen Handschriften der Humanistenzeit die eine oder andere auf einen guten alten Kodex zurückgeführt werden könne.

Gedruckte Ausgaben: 1519 gab Zenobius Acciaolus (Paris) eine lateinische Übersetzung heraus; 1592 veröffentlichte Friedrich Sylburg (Heidelberg) die erste griechische Ausgabe. 1642 erschien die Ausgabe von Jakob Sirmond S. J. (Paris) in tom. IV der Opera omnia Theodoreti; eine neue Gesamtausgabe besorgte J. L. Schulze (Halle); die Curatio steht hier in tom. IV, vol. 2; 1839 edierte Thomas Gaisford in Oxford den griechischen Text nebst der lateinischen Übersetzung des Acciaolus. Ein Abdruck dieser Ausgabe liegt in Migne, tom. 83, col. 784—1152, vor. Näheres über die den Ausgaben zugrunde liegenden Codices und deren Wert s. Raeder, l. c. p. 24—29. Eine neue textkritische Ausgabe bereitet Raeder vor.

[3]) M. 83, 1317 A. — [4]) M. 83, 1325 A. — [5]) M. 80, 297 C—300 A. — [6]) Cf. Garnier, Diss. II, cap. VI, § 3, n. I: M. 84, 346 D—347 A.

führen[7]), als Zeugen gegen die Echtheit nicht angezogen werden können, weil es zu ihren Zeiten nur noch in den Händen weniger gewesen sei und infolge des völligen Unterganges des hellenischen Heidentums auch kein allgemeineres Interesse mehr besessen habe.[8]) Der byzantinische Polyhistor Johannes Tzetzes (XII. Jahrhundert) erwähnt es dagegen, wie Schulze schreibt[9]), in seiner neunten Chiliade. Schulze verwirft auch die von den (protestantischen) Theologen Andreas Rivetus und Cocus Wimpina gegen die Echtheit vorgebrachten Bedenken.[10])

2. Die bisherigen Forschungen über die Abfassungszeit der »Heilung« haben zu keinem festen Resultat geführt. Da das Werk an der schon öfter genannten Stelle in Epist. 113 genannt ist, kann das genaue Datum nur innerhalb der Jahre 429—437 gesucht werden.[11]) Um einen bestimmten Terminus zu gewinnen, knüpfte man von jeher an folgende Stelle in Sermo VII der »Curatio« an: »Verabscheuet (scil. Hellenen) die Opfer, deren Darbringung Köchen und Fleischern allenfalls anstehen mag; aber bringet ihr Gott ein Lobopfer dar. Nicht kaiserliche Befehle oder die Furcht vor Strafe mögen euch dazu bringen, sondern die Kraft der Wahrheit, die allen zu Wasser und zu Lande kundgeworden ist.«[12]) In diesen Worten liegt der Hinweis auf ein bestimmtes kaiserliches Edikt gegen die heidnischen Opfer, dessen Inhalt, als allgemein bekannt, nicht näher genannt wird, und dessen Erlaß deshalb

[7]) Auch Gennadius, dem wir den ersten Bericht über die literarische Tätigkeit des Theodoret verdanken, weiß von der Curatio nichts; s. Gennadius, De viris illustribus, cap. 88 (Czapla, Gennadius als Literarhistoriker, Münster 1898, S. 171).

[8]) Garnier, l. c. n. II: M. 84, 347 A; cf. Ceillier, Hist. génér. Nouv. Edit. (1858—1869), tom. X, p. 91.

[9]) Dissert. de vita et scriptis Theodoreti, M. 80, p. 64.

[10]) L. c.: »Magnopere falluntur Rivetus et Cocus, qui hunc librum alius scriptoris esse putaverunt.« Rivetus stieß sich besonders an der katholischen Lehre Theodorets über die Martyrerverehrung in S. VIII (περὶ τῆς τῶν μαρτύρων τιμῆς). Zu einigen anderen Zweifeln an Theodorets Urheberschaft cf. Tillemont, l. c. tom. XV, p. 322, und van Senden, Geschichte der Apologetik, Stuttgart 1846, Bd. I, S. 327.

[11]) Vgl. oben S. 3, Anm. 8.

[12]) M. 83, 1005 D.

nicht weit von der Abfassung unserer Apologie entfernt sein kann.

Unter den Gesetzen Theodosius' II. gegen die Heiden finden sich folgende drei, die mit der angegebenen Stelle in Verbindung gebracht worden sind.

1. Codex Theodos., lib. XVI, tit. 10, lex 23 (Datum VI. Jd. Jun. ao. 423): Paganos qui supersunt, si aliquando in exsecrandis daemonum sacrificiis fuerint comprehensi quamvis capitali poena subdi debuerint, bonorum proscriptione et exsilio coercëri.

2. Cod. Theodos., lib. XVI, tit. 10, lex 25 (Datum XVIII. Kal. Dec. Constantinopoli Theodosio XV et Valentiniano IV. AA. Coss. i. e. ao. 435): Cuncta eorum (scil. paganorum) fana, templa, delubra, si qua etiam nunc restant integra, praecepto magistrorum destrui collationeque venerandae christianae religionis signi expiari praecipimus.

3. Novella constitutio II, 3 (Datum Prid. Kal. Febr. ao. 438): . . . Quamquam . . amor religionis numquam possit esse securus, quamquam Pagana dementia cunctorum supplicíorum acerbitates exposcat: lenitatis tamen memores nobis innatae, trabali jussione decrevimus, ut quicumque pollutis contaminatisque mentibus in sacrificio quolibet in loco fuerit compre hensus, in fortunas eius, in sanguinem ira nostra consurgat . . . . .

Letzteres Edikt kann nicht wohl in Betracht kommen, weil dann die Abfassung außerhalb des festliegenden Zeitraumes 429 bis 437 fallen würde. Damit erledigt sich gleichzeitig die Ansicht des Baronius, welcher im unmittelbaren Anschluß an die Besprechung der genannten Gesetzesnovelle behauptet, die Curatio sei 439 geschrieben.[13])

Das Datum des Ediktes vom Jahre 435 wurde zu Garniers Zeiten unrichtig gelesen, nämlich: »Dat. XVIIII, Kal. Dec. Constantinopoli Theod. XII ex Valent. IIII AA, conss.«, und der Erlaß infolgedessen dem Jahre 426 zugewiesen. Daher kam Garnier

[13]) Annales Ecclesiastici, Antwerpen 1596, tom. V, p. 669E: ad annum 439.

dazu, 427 als Abfassungsjahr anzusetzen, eine Annahme, die überdies wegen Epist. 113 nicht haltbar ist.[14])

Neumann glaubt nicht, daß die Stelle in Sermo VII der »Heilung« sich lediglich auf das Gesetz vom Jahre 435 beziehen müsse und vertritt die Ansicht, daß das Gesetz vom Jahre 423 ebensogut von Theodoret gemeint sein könne: »utraque enim lege sacrificiis interdicitur paganis.« Er läßt es darum unentschieden, welches Edikt hier vorzuziehen ist, und beschränkt sich darauf, falls die Stelle in Sermo VII auf den kaiserlichen Erlaß von 435 Rücksicht nimmt, das Jahr 437, falls sie sich auf das Gesetz von 423 bezieht, die Jahre 429, 431, 434 in Übereinstimmung mit Epist. 113 als mögliche Zeitpunkte der Entstehung anzugeben.

Glubokovskij ist mit Garnier insoweit einer Ansicht, daß nur der Cod. Theod. XVI, 10, 25, von welchem wir heute wissen, daß er nicht 426, sondern 435 erlassen ist, Theodoret zu seiner Andeutung in der Curatio Anlaß gegeben haben könne; eine Stelle in Theodorets Kirchengeschichte mache es völlig unzweifelhaft, daß diese Verordnung Theodosius' II. dem Verfasser als die Lex κατ' ἐξοχήν gegen die Heiden gegolten habe.[15]) »Er (scil. Theodosius) hat befohlen,« schreibt Theodoret[16]), »die Reste der heidnischen Götzentempel bis auf den Grund abzutragen, damit die Nachkommen auch keine Spur mehr von den früheren Verirrungen sähen. Diesen Gedanken nahm er auch in das darüber erlassene Gesetz auf und aus dieser gesegneten Saat erntet er fortwährend Frucht, indem er den Herrn aller Dinge zum Helfer hat.« Hält demnach Glubokovskij dafür, daß die Curatio kurz nach 435 geschrieben ist, so wird man diese Datierung, die wir derjenigen Neumanns vorziehen, gemäß Epist. 113 (τὰ δὲ πρὸ δυοκαίδεκα)

[14]) Dissert. II, cap. VI, § 4, n. XI—XIII: M. 84, 348C—349A. S. Neumann, l. c. Proleg., p. 93. Ceillier (l. c. tom. X, p. 91) hat bereits die richtige Datierung des Cod. Theodos. XVI, 10, 25; Arneth (Das klassische Heidentum und die christliche Religion, Wien 1895, Bd. II, S. 270) hat noch das falsche Datum. Bardenhewer (Patrologie[2], 1901, S. 327) rezipierte die falsche Garniersche Ansicht.

[15]) Glubokovskij, a. a. O. Bd. II, S. 204.

[16]) H. E. V, 36 (M. 82, 1268C—D).

auf das Jahr 437 noch präzisieren können. Jedenfalls verengt sich, wie wir gegen Neumann, der die Abfassung in den Jahren 429 und 431 nicht für unmöglich hält, hervorheben, der fragliche Abfassungstermin auf Grund von Epist. 82[17]) unbedingt auf die Jahre 436—437. Dieser Brief aus dem Jahre 448 führt, wie bereits erwähnt, die bis zwölf Jahre vorher verfaßten Werke größeren Umfanges namentlich auf. Unter ihnen fehlt aber die Curatio. Es ist nicht gut anzunehmen, dieses bedeutende und umfangreiche Werk sei etwa, nachdem z. B. die Schriften »über die Vorsehung« und »gegen die persischen Magier« ausdrücklich genannt sind, unter jenen, deren mit den Worten: »πρὸς τούτοις ἕτερα πολλά, ἵνα μὴ καθ' ἕκαστον λέγω« nebenher Erwähnung geschieht. Die triftigsten Gründe sprechen mithin für das Jahr 437 als Datum der Abfassung der »Heilung«.

3. Über die unmittelbare Veranlassung der Apologie sind wir durch Theodoret selbst unterrichtet. Er schreibt über die Gründe zur Abfassung im Prolog des Werkes: »Häufig spotteten die Anhänger der griechischen Mythologie[18]) bei ihrem Zusammentreffen mit mir über unseren Glauben, indem sie versicherten, daß wir den von uns über das Göttliche Belehrten einen bloßen Glauben einflößten; sie beschuldigten die Apostel des Mangels an Bildung und nannten sie Barbaren, die die Schönheit der Redekunst nicht besäßen, sie nannten die Verehrung der Martyrer lächerlich und die Hoffnung der Lebenden auf irgendwelche Hilfe von den Toten im höchsten Grade unvernünftig, und noch manches andere derselben Art fügten

[17]) M. 83, 1265B.

[18]) Diese Bezeichnung der Gegner darf man als eine authentische Umschreibung von Ἕλληνες im Sinne der altchristlichen Apologeten ansehen. Vgl. R. C. Kukula, Was bedeuten die Namen Ἕλληνες und Βάρβαροι in der altchristlichen Apologetik? (s. Festschrift, Theodor Gomperz dargebracht usw. Wien 1902, S. 359—363). Kukula zeigt hier (S. 362), »daß unter Ἕλληνες nicht Griechen ihrer Abstammung nach, wie manche behaupteten, und nicht ‚Gebildete' überhaupt oder ‚Philosophen', wie Hilgenfeld meint, sondern die Bekenner des Griechentums, d. h. Anhänger der griechischen Götterlehre, unter Βάρβαροι nicht die Barbaren mit den Römern, sondern die Bekenner des Juden-Christentums verstanden sind«.

sie hinzu. Ich erklärte ihnen, was notwendig war, und machte ihre Anschuldigungen schon in den Unterhaltungen selbst zunichte; aber ich hielt es für unrecht und unehrenhaft, die einfachen Leute gering zu achten, da diese betrogen werden, und nicht schriftlich die Arroganz jener Anklagen zu entlarven.«[19]) Um jedoch die Zeitgemäßheit einer so umfangreichen und allseitigen Polemik gegen die Heiden, wie sie in der Curatio vorliegt, besser und objektiver beurteilen zu können, müssen wir festzustellen suchen, wer denn näherhin »die Anhänger der heidnischen Mythologie« gewesen sind, die noch im V. Jahrhundert eine derartige Widerlegungsschrift notwendig machten. Trotzdem Theodoret seine Gegner verschiedene Male als unwissend und besonders philosophisch ungebildet bloßstellt[20]), läßt sich nicht verkennen, daß die Einwendungen und Anklagen in der Curatio zum Teil nur von Leuten erhoben werden konnten, die in der griechischen Philosophie einigermaßen Bescheid wußten. Nur solchen Gegnern gegenüber war das Beweisverfahren am Platze, das im Titel angedeutet ist: »Erkenntnis der evangelischen Wahrheit aus der heidnischen Philosophie.« Die Beobachtung, daß die Curatio zum guten Teil gegen gebildete Vertreter des Hellenismus gerichtet ist[21]), harmoniert mit der allgemeinen Wahrnehmung, daß hauptsächlich das philosophische Heidentum der Feind war, den Kirche und Theologie des V. Jahrhunderts noch zu überwinden hatten. »Nachdem das volkstümliche, religiöse Heidentum abgetan und aus der Öffentlichkeit zurückgetreten war, blieb noch lange die heidnische Wissenschaft als Feindin und Bestreiterin des siegreichen Kreuzes übrig.« [22]) Die wissenschaftliche Verteidigung des heidnischen

[19]) M. 83, 784A—B.

[20]) S. I, 792B—794C: οἱ δὲ ὀλίγα μὲν παρὰ ποιητῶν, ὀλίγα δὲ παρὰ ῥητόρων . . . ἐπαιδεύθησαν Ἕλληνες.

[21]) Cf. Raeder, De Theodoreti Graec. aff. curatione quaestiones critic., Hauniae 1900, p. 135: »Si adversarios quaerimus Theodoreti nec vulgus indoctum paganorum nec philosophi soli protrahendi sunt, sed utroque eum oppugnasse contendendum est.« — Vgl. Asmus, Theodorets Therapeutik und ihr Verhältnis zu Julian, in Byzantinische Zeitschrift (1894, Bd. III), S. 119.

[22]) V. Schultze, a. a. O. Bd. II, S. 420.

Götterglaubens und Götterkultes und in Verbindung damit der erbitterte Kampf gegen die kirchliche Lehre war besonders die Signatur des späteren Neuplatonismus. Von allen christenfeindlichen Neuplatonikern hat keiner schroffer und nachhaltiger das Christentum bekämpft als Porphyrius († um 300), aus dessen »κατὰ χριστιανῶν λόγοι« die ganze spätere antichristliche Streit- und Pamphletliteratur geschöpft hat.[23]) In heidnischen Kreisen stark verbreitet und gegen die Christen rücksichtslos ausgebeutet, behielten die Schriften des Porphyrius ihr Ansehen bis weit ins V. Jahrhundert[24]); und die »Heilung« polemisiert gewiß nicht grundlos an zahlreichen Stellen gegen ihn. Die Epitheta: »ὁ κατὰ ἀληθείας λυττήσας«[25]); »ὁ τὸν πρὸς ἡμᾶς ἐκθύμως ἀναδεξάμενος πόλεμον«[26]); »ὁ τῆς ἀληθείας ἀντίπαλος«[27]); »ὁ πάντων ἡμῖν ἔχθιστος«[28]) lassen hinlänglich die Erbitterung gegen den längst toten, aber noch immer gefährlichen Gegner erkennen.

Der neuplatonischen Philosophie entlehnte auch Kaiser Julian der Abtrünnige die Waffen gegen das Christentum. Seine Reaktion war allerdings von zu kurzer Dauer, um das Heidentum aus seiner Ohnmacht zu neuem und kräftigem Leben zu erwecken, und Gregor von Nazianz[29]), Ephräm der Syrer[30]), Johannes Chrysostomus[31]), welche zuerst gegen ihn schrieben, haben ein Eingehen auf seine literarischen Angriffe nicht für notwendig und eine nachhaltige Gefahr für die Christen nach seinem Tode für ausgeschlossen erachtet. Die auffallende Tatsache, daß eigentliche Apologien gegen Julians Bücher, also die Widerlegungsschriften eines Cyrill von Alexandrien[32]),

[23]) Ebenda. S. 311.

[24]) Vgl. Kleffner, Porphyrius, der Neuplatoniker und Christenfeind, Paderborn 1896, S. 42 ff.; u. Geffken, Aus dem literar. Kampfe zwischen Heidentum und Christentum. Preuß. Jahrbücher, 114 (1903), S. 247.

[25]) S. I, 793B. — [26]) S. I, 801C. — [27]) S. III, 881C. — [28]) S. XII, 1152B.

[29]) Orat. IV und V (M. 35, 531—720).

[30]) Neumann, l. c. p. 13; cf. Assemani, Bibl. orient. Romae 1728, III, 1, p. 63a.

[31]) Liber in S. Babylam etc. (M. 50, 533 bis 572).

[32]) C. Julianum (M. 76, 504—1064).

Theodor von Mopsueste[33]) und Philippus von Side[34]), erst ungefähr 50 Jahre nach seinem Tode erschienen, wird verständlich, wenn man an die allmählich, aber stetig zunehmende Verbreitung der »julianischen Bücher gegen die Christen« um die Wende des V. Jahrhunderts denkt.[35]) Als ein Schatz gehütet und heimlich abgeschrieben, galten sie den Heiden als unwiderleglich und brachten glaubensschwache Christen in vielen Fällen zum Wanken. Wenn Cyrill, der zunächst ägyptische Verhältnisse im Auge hatte, in den vierziger Jahren des V. Jahrhunderts schreiben konnte, daß Julians Bücher noch viel gelesen würden, so wird es in Syrien nicht viel anders gewesen sein, wo ebenso wie in Ägypten der Hellenismus sich am längsten behauptete.[36]) Vergegenwärtigt man sich außerdem, daß zwischen Julian und den Antiochenern das ärgste Feindschaftsverhältnis bestand[37]), daß Theodorets Lehrer, Theodor von Mopsueste und Chrysostomus, literarisch Julian bekämpft hatten, daß schließlich Theodoret zu den entschiedensten Tadlern des Apostaten gehört und ihm in der Kirchengeschichte das ganze 3. Buch gewidmet hat[38]), so wird man es berechtigt finden, wenn Forscher älterer und neuerer Zeit an irgendeine Beziehung der Curatio zu Julian gedacht haben. Freilich ist die von Garnier[39]) aufgebrachte

---

[33]) Cf. Neumann, l. c. p. 23—27, 30; die erhaltenen Bruchstücke der Schrift Theodors gegen Julian sind unter dem Titel: »Θεοδώρου Μοψουεστίας ἐκ τῆς πρὸς τὰς κατὰ χριστιανῶν κατηγορίας Ἰουλιανοῦ τοῦ παραβάτου« von F. Münter (Fragmenta Patrum graecorum, Fasc. I, Hafniae 1788, p. 79—146) mit kritischen Bemerkungen nebst lateinischer Übersetzung herausgegeben und bei Migne, 66, 716 sqq. abgedruckt.

[34]) Cf. Socrates, Hist. Eccl., VII, 27 (M. 67, 800C): [Φίλιππος Σιδήτης] τά τε τοῦ βασιλέως Ἰουλιανοῦ βιβλία ἀνασκευάζων.

[35]) Cyrill., l. c. praefat.: M. 76, 508C.

[36]) Vgl. Schultze, a. a. O. Bd. I, S. 259.

[37]) Gegen die Antiochener schrieb Julian seinen Misopogon.

[38]) H. E. III: M. 82, 1085—1121.

[39]) Diss. II, cap. VI, § 14, n. 14—17 (M. 84, 349): Hic enim (Cyrillus Alex.) ad singulas Julianei libri περικοπάς responsionem subiungens hominem pressis vestigiis etiam evagantem sequitur; iste (Theodoretus) collectis in concinnum ordinem Juliani obiectionibus, singulas ita repellit, ut corpus inde duodecim partibus effloresceus conficiat.

Hypothese, welche von Assemani[40]), Tillemont[41]), Fabricius[42]), Schroekh[43]) und anderen wiederholt wurde, daß nämlich die Curatio die Widerlegung Julians zum Hauptzweck habe, völlig unhaltbar. Schon Schulze nannte Garniers Behauptung »ingeniosior forsitan quam verior«[44]) und die neueren Untersuchungen von Neumann[45]) und Raeder[46]) haben ihr vollends jeden Boden entzogen.

Die »Heilung« ist viel mehr Anklage als Widerlegung, es müßte umgekehrt sein, wenn es sich um eine Gegenschrift gegen Julian handelte. Falls die Apologie gegen ihn gerichtet wäre, würde auch die Absicht Theodorets, »die Erkenntnis der evangelischen Wahrheit aus der heidnischen Philosophie« zu begründen, kaum passend erscheinen. Auch hätte Theodoret dann wohl nicht so generell, wie er es tat, seinen Gegnern die Fähigkeit abgesprochen, die von ihnen berufenen hellenischen Philosophen zu verstehen. Er würde sich damit dem kaiserlichen Philosophen gegenüber nur lächerlich gemacht haben.[47]) Selbst Asmus, der alle Stellen der Curatio, welche nur von ferne anklingen, mit Julian in Zusammenhang bringt, tritt nicht für eine unmittelbare Beziehung ein.[48]) Es bleibt aber selbst fraglich, ob man mit Asmus »eine bewußte und in gewissem Sinne auch konsequente Berücksichtigung der kaiserlichen Polemik von seiten Theodorets«[49]) annehmen und in deren Widerlegung wenn auch nicht den einzigen, so doch einen Zweck der Apologie erblicken darf. Den zahlreichen Berührungspunkten, welche Asmus mit seltener Kombinationsgewandtheit aufzudecken sucht, mangelt jedenfalls hierfür die genügende Beweiskraft.[50])

---

[40]) L. c. p. 40: Adv. Philosophos. Hoc est de curandis affectionibus Graecorum libri XII contra Julianum Imperatorem scripti.

[41]) L. c. tom. XV, p. 322.

[42]) Delectus scriptorum, qui veritatem religionis Christ. asseruerunt. 1725, p. 93.

[43]) Christliche Kirchengeschichte. Leipzig 1779, Teil 6, S. 336.

[44]) De vita et scriptis Theodoreti dissertatio: M. 80, 64 A.

[45]) L. c. Proleg., p. 88—92. — [46]) L. c. p. 98—103. — [47]) Raeder, l. c. p. 89—90.

[48]) A. a. O. S. 117 f. — [49]) Ebenda. S. 145. — [50]) S. unten, II. Kapitel, S. 84, Anm. 67.

Bei alledem bleibt jedoch die Wahrscheinlichkeit bestehen, daß die keineswegs unbelesenen Gegner Theodorets in Syrien ebenso wie die des Cyrill in Ägypten »in ihren Spottreden gegen den Glauben«[51]) außer anderen auch die Schriften des kaiserlichen Spötters gegen die wankelmütigen Christen nach Möglichkeit ausbeuteten.

Daß es im V. Jahrhundert noch einflußreiche Vertreter eines zwar eingeschränkten, aber hartnäckigen Hellenismus gab, gegen die eine Abwehr erforderlich war, ist auch noch aus anderen Anzeichen zu erkennen. Ganz ähnliche Anklagen und Einwürfe, wie sie Theodoret laut der Einleitung zur Curatio seitens der Anhänger des Heidentums begegneten, veranlaßten nämlich auch seinen Zeitgenossen, den hl. Isidor von Pelusium († um 440), zu einer apologetisch-polemischen Schrift gegen die Hellenen (»λόγος πρὸς Ἕλληνας«), welche jedoch nicht erhalten ist.[52]) Aus Isidors Briefen empfangen wir einigen Aufschluß, welche Wahrheiten er gegen ungebildete wie gebildete Heiden (παιδεύσεως ἄμοιροι — σοφίαν ἐπαγγελόμενοι) zu verteidigen hatte. Er kämpfte in seinem »λόγος πρὸς Ἕλληνας« unter anderem für den Glauben an die göttliche Vorsehung und gegen die heidnischen Orakel[53]), und sah sich oft genötigt, die Heiden zurückzuweisen, weil sie »Jesus einen Toten nannten, . . . die Ungelehrsamkeit der Apostel verlachten, . . . das verehrungswürdige Grab Christi verhöhnten« . . und »überhaupt das ganze Evangelium verachteten«.[54]) Die Heilige Schrift, sagten sie, sei »inhaltlich wertlos«[55]) und »keineswegs göttlich«[56]), »in barba-

[51]) Graec. aff. cur. prooem.: τὴν πίστιν ἐκωμῴδησαν τὴν ἡμετέραν (M. 83, 784A).

[52]) Isidor bezeugt sich in lib. II, epist. 137 und 228 (M. 78, 580B und 664D) als Verfasser dieses Werkes. Vgl. Schultze, a. a. O. Bd. I, S. 420; Glubokovskij, a. a. O. Bd. II, S. 206 f.

[53]) S. lib. II, epist. 137 und 228 ll. cc.

[54]) S. lib. IV, epist. 27 (M. 78, 1080C—D): φάσκουσι νεκρὸν τὸν Ἰησοῦν . . . κωμῳδοῦσι τὸν σταυρόν . . . σκώπουσι τὴν ἀποστόλων ἀμαθίαν . . . τὸν τοῦ Χριστοῦ προσκυνούμενον χλευάζουσι τάφον . . . παντὸς ἐπιλαμβάνονται τοῦ κηρύγματος.

[55]) L. c. ὡς εὐτελῶς.

[56]) S. lib. IV, epist. 30 (M. 78, 1081C): μὴ εἶναι θεῖον τὸ κήρυγμα.

rischer Sprache«[57]) und in schlechtem Stile geschrieben. Sie beschuldigten das Christentum ungerechtfertigter Neuerungen[58]); lächerlich und unvernünftig erschien ihnen vor allem der Glaube an die Auferstehung des Fleisches[59]), und ein hervorragender Vertreter der heidnischen Lehre disputierte speziell über Christi Auferstehung mit ihm.[60])

Wie oft mögen derartige Disputationen stattgefunden und mit einer Niederlage solcher Christen geendet haben, die nicht wie Theodoret imstande waren, die dialektischen Redekünste der Hellenen als Sophistik und die vorgebliche philosophische Gelehrsamkeit als leere Arroganz zu entlarven.[61]) »Solche Anfälle auf das Christentum machten die Heiden . . . auch in öffentlichen Versammlungen, besonders in den Schulen der Rhetoren, welche die Jugend eifrig besuchte, angezogen durch den Ruf der Lehrer. Die neue Lehre wurde gebrandmarkt durch die Anhänger des Heidentums und die Bekämpfung verherrlichte man als Zeichen eines hohen Geistes und einer tiefen Bildung.«[62]) Mit hellen, anziehenden Farben schilderten überdies formgewandte heidnische Historiker, wie z. B. Eunapius, der Neuplatoniker, die hervorragenden Persönlichkeiten der heidnischen Welt in gern gelesenen und stark verbreiteten Schriften.[63])

[57]) Lib. IV, epist. 28 (M. 78, 1080D): ὡς βαρβαρόφωνον.

[58]) Lib. II, epist. 46 (M. 78, 488A).

[59]) Lib. II, epist. 43 (M. 78, 485A): Τὸν τῆς ἀναστάσεως τῶν σωμάτων λόγον, ἔφης, ὡς ἀδύνατον, γελᾶσθαι παρ' Ἕλλησιν.

[60]) Lib. IV, epist. 31 (M. 78, 1084B). Die ultraspiritualistischen Anschauungen des Neuplatonismus vertrugen sich durchaus nicht mit der christlichen Auferstehungslehre.

[61]) Cf. Graec. aff. cur. prooem.: M. 83, 784B.

[62]) Zwetkow, Die apologetische Arbeit Theodorets von Cyrus (Curatio), in den »Vorlesungen in der Gesellschaft der Freunde geistlicher Bildung«. Moskau 1875, Jahrg. XIII, Teil I, S. 318 (russisch).

[63]) Eunapius war der Fortsetzer der Chronologie des Herennius Dexippus und schrieb die Χρονικὴ ἱστορία μετὰ Δέξιππον (von 269—404 n. Chr.). Das Buch hatte einen solchen literarischen Erfolg, daß es bald in einer neuen Ausgabe erscheinen mußte. Was von letzterer Edition erhalten ist, hat Mai (Scriptorum veterum collectio nova. Romae 1826, tom. II, p. 247 sqq.) unter dem Titel: Ex historia Eunapii Sardiani post Dexippum (editio secunda) veröffentlicht. — Photius (Biblioth. cod. 77: M. 103, 245. 248) schreibt: »In der ersten Ausgabe streut er viele Lästerungen gegen unseren

Unter solchen Umständen war eine ernstliche Apologie des Christentums und eine ausführliche Widerlegung des Hellenismus und seiner Einwürfe wirklich keine müßige Arbeit.

Weil der Hellenismus auf die einfacheren Leute (τοὺς ἁπλοῖς ἤθεσι κεχρημένους)[64]) wegen des Glanzes seiner Vergangenheit und der vermeintlichen Gründlichkeit seines Lehrgebäudes noch immer Eindruck machte und auch wegen seiner abergläubischen und die Leidenschaften aufregenden Mysterien im geheimen verführerisch wirkte, mußten die Oberhirten dieser Gefahr fortgesetzt ihre Wachsamkeit zuwenden. »Wohl sind es«, schreibt Theodoret[65]), »nur wenige, welche an dieser Krankheit (des Heidentums) leiden, . . . aber man darf doch auch sie nicht unbeachtet lassen und nicht zugeben, daß sie von ihrem Leiden vollständig zugrunde gerichtet werden, sondern man muß alle Mittel anwenden, um die sie umlagernde Dunkelheit zu verscheuchen und sie mit dem Lichte der Vernunft zu erleuchten.«

Theodoret nahm es ernst mit dieser bischöflichen Pflicht: die Bedürfnisse seiner Zeit und seiner Diözese forderten es gebieterisch, daß der heidnische Irrtum zurückgewiesen wurde. Während auf dem Konzil zu Chalcedon einem syrischen Bischofe die Vernachlässigung der Hellenenbekehrung zum Vorwurf gemacht wurde[66]), konnte Theodoret in den Briefen 113 und 116 auf die Abfassung der Curatio als Zeugnis seines zeitgemäßen, verdienstlichen Wirkens im bischöflichen Amte zur eigenen Rechtfertigung hinweisen.

Beachtet man endlich, daß Theodosius II. das bereits aus der Öffentlichkeit verdrängte Heidentum wiederholt mit den strengsten Gesetzen verfolgte, obwohl er die Zahl seiner An-

heiligen christlichen Glauben ein, verherrlicht den Dämonendienst der Hellenen und klagt in vielen Punkten den frommen Kaiser (scil. Konstantin d. Gr.) an; in der zweiten aber, welche er die neue Ausgabe betitelt, läßt er den Übermut und die Unlauterkeit, welche er gegen das Christentum eingestreut hat, weg, . . . aber auch sie zeigt noch viele Spuren des Hasses.« Vgl. Kellner, Hellenismus und Christentum, Köln 1866, S. 364 ff., bes. S. 377—379; nach ihm rührt jedoch die zweite Ausgabe aus inneren Gründen nicht von Eunapius her.

[64]) Graec. aff. cur. prooem. 784A. — [65]) S. I, 789D—792A.

[66]) Mansi, Coll. Conc. Tom. VII, p. 224.

hänger für höchst unbedeutend hielt[67]), so können die jedenfalls aus wichtigen Anlässen erfolgten Regierungsmaßregeln nur unsere Ansicht stützen, daß das dem Untergange nahe Heidentum noch einmal in einen Offensivkampf gegen das verhaßte Christentum auf Leben und Tod damals eingetreten war.

Doch genug der Gründe, die eine Apologie wie die Graecarum affectionum curatio im V. Jahrhundert als berechtigt, ja notwendig erscheinen lassen. Theodoret entsprach den Aufgaben seiner Zeit, indem er sich anschickte, den Rest des Heidentums zur christlichen Wahrheit zu führen.

---

[67]) Cf. Cod. Theodos. XVI, 10, legg. 22, 24, 25; Novell. Constit. II, 3.

Zweites Kapitel.

Theodorets apologetisches Beweismaterial.

Wie einem Soldaten im Kampfe mit den Feinden gute Waffen und die Fähigkeit, sie geschickt zu gebrauchen, nicht mangeln dürfen, so muß auch der Apologet, ein Streiter im Geisteskampfe, um seiner angefochtenen Sache den Sieg zu sichern, reiche Kenntnisse und eine hervorragende Gewandtheit in ihrer Verwertung besitzen.

Von der Güte und Gediegenheit des benutzten Beweismaterials und von der Richtigkeit und Sicherheit des angewandten Beweisverfahrens wird das Urteil über den Wert eines apologetischen Werkes und über die apologetische Befähigung seines Verfassers wesentlich abhängen.

Sowohl »die Reden über die Vorsehung« als die »Therapeutik« überraschen durch die erstaunliche Fülle des in ihnen verarbeiteten Materials. Wer diese apologetischen Werke liest, wird wegen der Menge und der Mannigfaltigkeit des Inhaltes von vornherein geneigt sein, in dem Autor einen Apologeten von gründlicher Gelehrsamkeit und umfassender Belesenheit zu vermuten. Ob nun dieses günstige Vorurteil gerechtfertigt, ob Theodoret wirklich mit den einschlägigen Fragen wohlvertraut an seine Aufgaben herangetreten ist, muß die Untersuchung des Materials der beiden Apologien ergeben.

§ 1. Das Beweismaterial der »Reden über die göttliche Vorsehung«.

Um einen Einblick in die Reichhaltigkeit des Inhaltes dieser apologetischen Predigten zu gewinnen, ist schon eine

kurze Übersicht ausreichend. — In den ersten fünf Reden führt Theodoret den Beweis für das Walten der göttlichen Providenz aus der Zweckmäßigkeit der physischen Weltordnung.

»Zuerst lenkt er die Augen der Zuhörer zum gestirnten Himmel, rühmt die Weisheit des Schöpfers in der Harmonie der Himmelskörper und ihre Bedeutung für die Erde und den Haushalt des Menschen, sodann schildert er den Nutzen der Elemente, um endlich zur organischen Welt überzugehen. Aus dieser wählt er den menschlichen Körper, um in dessen wunderbarem Bau die Weisheit des himmlischen Künstlers nachzuweisen. Die Sprachorgane, die Herztätigkeit mit der Lunge und den Adern, die aufrechte Gestalt, das nach oben gerichtete Haupt mit dem Gehirn als Inhalt und mit den Sinneswerkzeugen werden mit feiner Kenntnis beschrieben. Den Künsten des Menschen wird ein besonderer Vortrag gewidmet. Für diese hat der Mensch in seinen Händen die wunderbaren Werkzeuge erhalten. — Die Tiere hat der Schöpfer mit Waffen ausgerüstet, der vernünftige Mensch hat in seiner Vernunft das Mittel, sich die Waffen selbst zu schaffen. Und gar die Sprache, welch herrliche Gabe ist sie für den Menschen! Durch sie wird es uns ermöglicht, was die Alten von Wahrheit und Güte ausgedacht, in uns aufzunehmen, an ihren literarischen Kunstwerken uns zu ergötzen. Mittels der Sprache verkehren wir selbst mit den Abwesenden. Die Herrschaft über die vernunftlosen Tiere zeigt die Vorsorge Gottes für den Menschen. Selbst die mit wunderbarem Instinkt ausgerüsteten Tiere, wie die Biene und Spinne, sind ein Beweis dafür; denn teils arbeiten sie für den Menschen, teils sind sie ihm zum Vorbild.« [1])

Der zweite Teil umfaßt die fünf letzten Reden; in ihnen verteidigt Theodoret die von der Vorsehung gewollte moralische und soziale Weltordnung.

[1]) Schanz, Apologie des Christentums[3]. 1903, Bd. I, S. 410 f. — Die einzelnen Reden tragen folgende Überschriften: 1. Ἀπόδειξις ἀπὸ οὐρανοῦ, καὶ ἡλίου, καὶ σελήνης, καὶ τῶν λοιπῶν ἀστέρων. — 2. Ἀπόδειξις ἀπὸ ἀέρος καὶ γῆς καὶ θαλάττης, καὶ ποταμῶν καὶ πηγῶν. — 3. Ἀπόδειξις ἀπὸ τῆς τοῦ ἀνθρωπείου σώματος. — 4. Ἀπόδειξις ἀπὸ τῶν χειρῶν τῶν ἀνθρωπείων καὶ τῶν ἐφευρεθεισῶν τεχνῶν. — 5. Ἀπόδειξις ἐκ τῆς τῶν ἀλόγων ζώων ὑποταγῆς.

Er zeigt die ungleiche Verteilung der irdischen Güter, den Unterschied von reich und arm als eine soziale Notwendigkeit und eine zugleich überaus nützliche Einrichtung. Den Armen preist er glücklich vor dem Reichen, denn die Armut schützt sicherer das hohe natürliche Gut der Gesundheit und fördert eher das wahre Glück des Menschen, die Tugend.[2]) Ebenso gilt ihm die Scheidung zwischen der dienenden und herrschenden Menschenklasse als unvermeidliche Forderung der sozialen Verhältnisse, aber die Ungleichheit der äußeren Lebensstellung berührt nicht die innere Gleichwertigkeit der Menschennatur.[3]) Ja, der Segen der Arbeit macht das Los des Knechtes oft glücklicher als das des Gebieters, und rechtschaffenen Knechten gereicht es nicht einmal zum Schaden, unter dem Drucke einer harten und ungerechten Herrschaft zu leben.[4]) Jede Tugend wird gerecht belohnt, zwar nicht schon immer sichtbar hier auf Erden, aber überreich im anderen Leben. An diesem Gotteslohn nimmt mit der Seele auch der Leib nach seiner Auferstehung Anteil, eine Wahrheit, deren Möglichkeit und Angemessenheit schon aus Gründen der Vernunft erkennbar ist.[5]) Gottes Liebe gilt allen Menschen ohne Ausnahme, und kein größerer Beweis ist für die Universalität und das hohe Maß göttlicher Fürsorge denkbar als die Menschwerdung und der Erlösungstod des Sohnes Gottes selbst.[6])

Die Behandlung dieser Probleme vor einem urteilsfähigen Auditorium forderte eine nicht geringe Summe von Einzelkenntnissen. Theodoret besaß dieselben unbestreitbar. Die Reden bekunden oft eine solche bis ins Detail dringende Genauigkeit, daß man sie für kleinlich und zwecklos halten könnte, wenn man nicht wüßte, daß sie Gegnern gegenüber wohl angebracht

[2]) Orat. VI: Ὅτι καὶ πλοῦτος καὶ πενία τῷ βίῳ χρήσιμοι.

[3]) Orat. VII: Ὅτι δουλεία καὶ δεσποτεία πρόσφοροι τῷ βίῳ.

[4]) Orat. VIII: Ὅτι τοὺς εὖ φρονοῦντας οὐδὲ τὸ πονηροῖς δουλεύειν δεσπόταις λυμαίνεται.

[5]) Orat. IX: Ὅτι οὐκ ἄκαρπος τῆς δικαιοσύνης ὁ πόνος, κἂν ἐν τῷ παρόντι βίῳ μὴ φαίνηται καὶ περὶ ἀναστάσεως, ἀπὸ φυσικῶν συλλογισμῶν.

[6]) Orat. X: Ὅτι ἄνωθεν ὁ Θεὸς οὐκ Ἰουδαίων μόνον, ἀλλὰ καὶ ἁπάντων ἀνθρώπων κηδόμενος διετέλεσε καὶ περὶ τῆς τοῦ Σωτῆρος ἐν ἀνθρωπήσεως.

war, »die unzählige Scheingründe zusammenrafften und lügenhafte Beschuldigungen (gegen Gott) erhoben (μυρία ἄττα συνείρουσι τὰς ψευδεῖς κατηγορίας ὑφαίνοντες).[7]) Darum nahm Theodoret auch einzeln »ihre Klagen vor und zeigte, daß dieselben keine stichhaltigen Einreden, sondern nur platte Verleumdungen seien«.[8])

Von einem gründlichen Studium zeugen vor allem die naturwissenschaftlichen Erörterungen, und gelegentlich weist Theodoret ausdrücklich darauf hin, daß er über den Stand der Naturforschung sich bei den Autoritäten dieser Disziplin zu orientieren pflegte. So lesen wir in der dritten Rede: »Es braucht das Herz, das so voller Wärme ist, einer kleinen Erfrischung; diese gewährt ihm aber das Atemeinziehen der Lunge, welche durch die Luftröhre die äußere Luft einzieht und dieselbe durch die Lungenblutader in die linke Herzkammer leitet, nach Versicherung derer, welche sich weitläufig hierüber verbreitet haben« (ὥς φασιν οἱ τὰ τοιαῦτα ἀκριβῶς ἱστορήσαντες).[9]) In der sechsten Rede heißt es: »Der Mangel an Überfluß ist die Mutter der Gesundheit nach dem Ausspruch des weisesten aller Ärzte (κατὰ τὸν σοφώτατον τῶν ἰατρῶν), und angestrengte Arbeiten wie körperliche Übungen tragen nach dem Urteil desselben Lehrers (κατὰ τὸν αὐτὸν τοῦτον διδάσκαλον) zur Stärkung der Gesundheit bei.«[10])

Allem Anschein nach beruft sich Theodoret an diesen Stellen auf Galenus. Das Hauptwerk dieses berühmten Arztes: »Περὶ χρείας τῶν ἐν ἀνθρώπου σώματι μορίων«[11]) enthält ähnlich den Vorsehungsreden eine sorgfältige Durchführung des teleologischen Prinzips für die verschiedenen Teile des menschlichen Organismus. Im Anschluß an Platons Timaeus (p. 78 ff.) verbreiten sich das 7. Buch des genannten Werkes[12]) und eine eigene: »De usu respirationis« handelnde Schrift Galens weitläufig darüber, daß die Lunge ein Abkühlungsorgan des Herzens und die eingeatmete Luft ein Erfrischungsmittel des Blutes sei,

[7]) Orat. IX (M. 83, 717A). — [8]) Ebenda. — [9]) Orat. III (M. 83, 589D).
[10]) Orat. VI (M. 83, 657B); vgl. Glubokovskij, a. a. O. Bd. II, S. 465.
[11]) Claudii Galeni Opera omnia. Edit. C. G. Kühn. Tom. III. Lipsiae 1822. — [12]) L. c. p. 516—608.

sowie daß die Lungenvenen der Luftzuführung (πνεύματος ἀγαγωγοί: Orat. IX: M. 83, 737B) dienten.

Diese irrtümlichen Ansichten Galens, welche in der Apologie über die Vorsehung Eingang gefunden haben, und einige andere veraltete Anschauungen über die Natur[13]) sind aber nicht von solcher Bedeutung, daß dem wissenschaftlichen Gesamtwerte der »Reden« irgendwie dadurch Abbruch geschähe.

Von einer nicht weniger erfreulichen Seite lernen wir den Verfasser in den fünf letzten Reden kennen. Hier offenbart er sich als ein Kenner der sozialen Probleme seiner Zeit, dessen feiner Beobachtungsgabe keine Schwierigkeit entgangen ist und dessen psychologisches Feingefühl alles anzuführen weiß, was auch dem Ärmsten und Verlassensten die Versöhnung mit seinem irdischen Lose erleichtern und den Glauben an die göttliche Vorsehung tröstlich machen kann.

Theodoret zeigt sich als Herr seines Materials, das er in selbständiger Verarbeitung darbot. Eine angestellte Nachforschung nach Quellen, besonders eine Vergleichung mit anderen Apologien über die göttliche Vorsehung konnte keine irgendwie auffällige Übereinstimmung entdecken. Nur die Verwandtschaft der 9. Homilie des hl. Chrysostomus[14]) mit dem Inhalt und mit manchen Wendungen der ersten beiden Reden von der Vorsehung läßt einige Abhängigkeit Theodorets von seinem Lehrer erkennen.

§ 2. Das Beweismaterial der »Heilung von den heidnischen Krankheiten«.

I. Die Anlage und das Material der »Heilung« im allgemeinen.

1. Von ungleich größerer Bedeutung als bei den Vorsehungsreden ist die Untersuchung des Materials bei diesem Werke. Jene gedrängte Zusammenfassung des Inhaltes, welche

[13]) In Orat. I (M. 83, 564B—C) schildert Theodoret z. B. das Firmament als solides, kristallenes Gewölbe.

[14]) Hom. de statuis. IX, 2—4 (M. 49, 104—109).

Theodoret als Einleitung der »Heilung« voranstellt[1]), mag zur vorläufigen Orientierung über den Gedankengehalt dienen.

»Die erste Abhandlung widerlegt auf Grund der den heidnischen Philosophen selbst entnommenen Argumente die Beschuldigungen, welche gegen den christlichen Glauben und gegen dessen ungebildete Verkündiger, die Apostel, erhoben wurden.« [2])

»Die zweite Untersuchung geht die Meinungen der berühmtesten griechischen Weisen und derer, die sich später Philosophen nannten, über den Ursprung der Dinge durch und stellt ihnen die Theologie des Moses, der früher als alle jene Männer lebte, entgegen. Irrtum und Täuschung ist auf seiten der Heiden, lauterste Wahrheit auf seiten der mosaischen Lehre.« [3])

»In der dritten Abhandlung wird, was die Griechen von den Göttern zweiten Ranges fabelten, mit dem verglichen, was die Heilige Schrift von den unkörperlichen, aber geschöpflichen Wesen lehrt; aus diesem Vergleiche soll sich die Lobwürdigkeit der von uns verehrten Wesen und die Unsinnigkeit und Unsittlichkeit der heidnischen Fabeln ergeben.« [4])

»In dem vierten Abschnitte wird der Vergleich fortgesetzt mit Rücksicht auf Materie und Kosmos; der Vorzug der christlichen Weltanschauung wird Plato und den übrigen Philosophen gegenüber bewiesen.« [5])

»Die fünfte Abhandlung beschäftigt sich mit den heidnischen und christlichen Ansichten über die menschliche Natur und zeigt, daß sie wie Tag und Nacht differieren.« [6])

»An sechster Stelle reiht sich die Besprechung der Vorsehung an; es war nämlich wohl angebracht, den vorhergehenden Kapiteln, die von Gott und seiner Schöpfung handelten, diesen Abschnitt folgen zu lassen. Zunächst soll er die Vorsehung gegen die Gottlosigkeit des Diagoras, die Blasphemie des Epikur und die befremdliche Ansicht des Aristoteles ver-

---

[1]) Prooem. M. 83, 785 A—788 C. — [2]) Sermo I: Περὶ πίστεως. — [3]) S. II: Περὶ ἀρχῆς. — [4]) S. III: Περὶ ἀγγέλων καὶ τῶν καλουμένων θεῶν καὶ περὶ τῶν πονηρῶν δαιμόνων. — [5]) S. IV: Περὶ ὕλης καὶ κόσμου. — [6]) S. V: Περὶ φύσεως ἀνθρώπου.

teidigen und zu gleicher Zeit die Lehre Platos und Plotins und ihrer Anhänger hierüber zu Ehren bringen. Weiterhin soll er nachweisen, daß das Walten der Vorsehung aus der Erschaffung der Welt und aus allen Einzelheiten des göttlichen Wirkens mittels der Vernunft erkennbar ist.« [7])

»An die zahllosen Opfer der Heiden anknüpfend, tritt der siebente Abschnitt aus philosophischen Gründen für deren Verwerflichkeit und auf Grund prophetischer Zeugnisse für die Vergänglichkeit des mosaischen Kultus ein.« [8])

»Das achte Kapitel rechtfertigt die Martyrerverehrung gegen die Einwände und zeigt den Hellenen aus philosophischen, historischen und poetischen Zeugnissen, daß sie selbst mit Trankspenden und Opfern gestorbene Menschen ehrten und ihnen trotz des oft lasterhaft gewesenen Erdenlebens teils als Göttern, teils als Halbgöttern, teils als Heroen huldigten.« [9])

»Die neunte Abhandlung ist eine Gegenüberstellung der berühmtesten heidnischen Gesetzgeber und der aus niedrigstem Stande hervorgegangenen Apostel. Der Vergleich ist lehrreich, denn, während jene samt ihren Gesetzen schon vergessen sind, stehen diese — ihres Zeichens Fischer, Zeltmacher und Zöllner — in höchstem Ansehen und bleibender Geltung bei Griechen, Römern, Skythen, Sauromaten, Persern und anderen fremden Nationen.« [10])

»Eine ähnliche Parallele zieht der zehnte Abschnitt. Die Wahrheit und Angemessenheit der göttlichen Weissagungen bildet einen wohltuenden Gegensatz zu dem Orakelbetrug eines Pythius, Dodonäus und anderer heidnischer Seher. Nicht nur, daß sie sich als lügnerisch und der Zukunft unkundig entlarvten, der Inhalt ihrer Prophezeiungen war derart, daß kein rechtschaffener Mensch ihn aussprechen mag.« [11])

»Weil den Hellenen die Kenntnis der Aussprüche ihrer und unserer Lehrer über das Weltende und das letzte Gericht von Nutzen ist, beschäftigt sich hiermit die elfte Abhandlung.« [12])

[7]) S. VI: Περὶ τῆς θείας προνοίας. — [8]) S. VII: Περὶ θυσιῶν. — [9]) S. VIII: Περὶ τῆς τῶν μαρτύρων τιμῆς. — [10]) S. IX: Περὶ νόμων. — [11]) S. X: Περὶ χρησμῶν ἀληθινῶν τε καὶ ψευδῶν. — [12]) S. XI: Περὶ τέλους καὶ κρίσεως.

»Endlich glaubte ich auch den Unterschied in der praktischen Tugendübung nicht unerörtert lassen zu sollen, da ich den Versuch der Hellenen wahrnahm, sich ihrer alten Philosophen zu rühmen und deren Wandel zu preisen. Darum legt der zwölfte Abschnitt dar, daß das nicht einmal eines Sklaven, geschweige denn eines Philosophen würdige Leben der heidnischen Lehrer mit dem tugendhaften und fast himmlischen Leben der Apostel und ihrer Nachahmer überhaupt nicht vergleichbar ist.« [13])

2. Die Gedanken kleiden sich, wie man sieht, in die Form von Antithesen, gezogen, um die evangelische Wahrheit aus der griechischen Philosophie zu erkennen (εὐαγγελικῆς ἀληθείας ἐξ Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἐπίγνωσις) und den mit seinen eigenen Waffen geschlagenen Hellenismus [14]) als Wahrheitszeugen für die christliche Religion zu gewinnen. Ein christlicher Apologet, der mit solcher Absicht Parallelen zog, mußte, um Licht und Schatten gerecht verteilen zu können, vor allem auf dem Gebiete der gegnerischen Wissenschaft ausreichende und zuverlässige Kenntnisse besitzen. Die Frage, inwieweit Theodoret sich als Kenner der griechischen Philosophie bewährt, fordert eine Antwort, ehe über sein Werk ein sicheres Urteil gefällt werden kann.

3. Die »Heilung« will nach der Absicht ihres Autors als das Werk eines in der griechischen Literatur allseitig gebildeten Mannes gelten. Hundertundfünf verschiedene heidnische Philosophen, Dichter, Historiker und andere hervorragende Schriftsteller werden genannt und in ungefähr 340 Zitaten kommt ein großer Teil dieser Autoren selbst zu Worte, oft sogar unter Angabe der betreffenden Schriften. [15]) Um auf die von Theodoret zur Schau getragene immense Be-

[13]) S. XII: Περὶ πρακτικῆς ἀρετῆς.

[14]) Prooem. 784B: ταῖς Πλάτωνος καὶ τῶν ἄλλων φιλοσόφων χρώμενον μαρτυρίαις.

[15]) Friedrich Sylburg führt in seiner Ausgabe (Heidelberg 1592) 108 Autorennamen an; in ihre Zahl rechnet er aber Eusebius, Pythius und die Stoiker zu Unrecht. Vgl. Glubokovskij, a. a. O. Bd. II, S. 209, wo die Namen gleichfalls abgedruckt sind.

lesenheit aufmerksam zu machen, mag es genug sein, diejenigen Werke aufzuzählen, aus denen er wörtliche Zitate entliehen hat.

Von Platos Werken zitiert er die Apologie[16]), Gesetze[17]), Kratylus[18]), Gorgias[19]), Republik[20]), Kriton[21]), Gastmahl[22]), Sophistes[23]), Timaeus[24]), Phaedon[25]), Phaedrus[26]), Philebus[27]), Theaetet[28]), Brief an Koriskus[29]), Politicus[30]) und außerdem die ihm fälschlich zugeschriebenen Schriften: Epinomis[31]) und den Brief an Dionysius[32]). Von Xenophon führt Theodoret Stellen aus den Memorabilien[33]) und der Epist. ad Aeschinem Socraticum[34]) an. Ferner finden sich Zitate aus Euripides: Phönizierinnen[35]), Önomaus[36]); aus Menander: Disidämon[37]); aus Timon (von Phlius): Σίλλοι (Spottverse)[38]); aus Plutarch: de oraculorum defectu[39]), de EI in Delphis scripto[40]), de anima[41]),

[16]) S. I, 797C; S. VII, 976C; S. VIII, 1028A; S. XI, 1105B.

[17]) S. I, 800C, 808D, 821C; S. III, 896C; S. V, 933C, 936A; S. VI, 964B, 968B, 972A; S. VIII, 1025C; S. IX, 1048B; S. XII, 1128D.

[18]) S. II, 833D; S. III, 864B.

[19]) S. I, 808C; S. VI, 964D; S. XI, 1101C; S. XII, 1136A.

[20]) S. I, 800B; S. III, 873B; S. IV, 909B; S. V, 928C, 936C; S. VIII, 1024C, 1025C; S. IX, 1049B; S. XI, 1100B; S. XII, 1132C, 1133D.

[21]) S. II, 837B; S. XI, 1105A. — [22]) S. XII, 1132A. — [23]) S. II, 832A.

[24]) S. I, 805A, 808A; S. II, 836D, 849C; S. III, 872C, 884C; S. IV, 909A, 913D.

[25]) S. I, 821C; S. II, 829B; S. V, 937C; S. VIII, 1024A.

[26]) S. III, 897A. — [27]) S. VI, 965C. — [28]) S. I, 801A; S. II, 829B; S. VI, 972A; S. VIII, 1012D; S. XII, 1129A, 1133B. — [29]) S. II, 848C.

[30]) S. I, 800A; S. IV, 912C und D, 913B.

[31]) S. II, 849B; S. III, 880B; S. VIII, 1025B; S. XII, 1133C. Verfasser der Schrift ist wahrscheinlich Philippus aus Opus; s. Zeller, Die Philosophie der Griechen[4], Bd. II, S. 990.

[32]) S. II, 837D, 849C. Ast (Platons Leben und Schriften, Leipzig 1816) hält den Brief für unecht. Zeller (a. a. O. Bd. II, S. 442) läßt es unentschieden.

[33]) S. IV, 905C.

[34]) S. II, 833B; S. XII, 1144A. — [35]) S. I, 813B; S. IV, 912B; S. VI, 989C. — [36]) S. VI, 989C. — [37]) S. VI, 961A. — [38]) S. II, 832C. — [39]) S. III, 880B; S. X, 1061C, 1064A—C. — [40]) S. II, 857D—860A. — [41]) S. XI, 1109D.

de placitis philosophorum compendium[42]); aus Numenius: περὶ τἀγαθοῦ[43]); aus Plotin: περὶ εἱμαρμένης[44]), περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων[45]); aus Dionysius von Halikarnass: De Romanis antiquitatibus[46]); aus Önomaus, dem Zyniker: γοήτων φωρά (gegen die Gaukler)[47]); aus Porphyrius: contra Christianos[48]), Epist. ad Anebonem[49]), de abstinentia ab animatis[50]), Philosophica historia[51]), de philosophia ex oraculis[52]).

Neben dieser ansehnlichen Zahl von Werken heidnischer Autoren sind noch andere genannt, deren Inhalt Theodoret genau zu kennen vorgibt. »Außer vielen anderen«, schreibt er z. B. in Sermo III, »hat Diodor aus Sizilien im 4. Buche seiner Bibliotheca auch diese Mitteilungen (über Äskulap) uns aufbewahrt.«[53]) In Sermo VIII erwähnt er beiläufig: »Wie Antiochus im 9. Buche seiner Geschichte erzählt, befand sich das Grab des Kekrops auf der Akropolis neben dem Standbild der Minerva.«[54])

Die meisten Zitate sind ohne Angabe der betreffenden Werke, aber fast immer werden auch sie so angeführt, daß der Leser unwillkürlich zu dem Eindruck kommen muß, Theodoret kenne alle Stellen aus eigenem Studium. Daß eine solche Wirkung auf den Leser wohl berechnet war, verrät Theodoret schon durch die überlegene und geringschätzige Charakterisierung seiner heidnischen Gegner. Sie sind nach ihm »Männer voll törichten Hochmuts, die, statt auf der Höhe hellenischer Bildung zu stehen, höchstens von dieser Weisheit genippt und nur ganz wenig davon in sich aufgenommen haben«[55]), »die in ihrer Mehrzahl nicht einmal vom Zorne des Achilles gehört haben . . . und außer ganz unbedeutenden Bruchteilen aus Dichtern und Rednern von den Philosophen, die zwei oder drei bekanntesten vielleicht ausgenommen, nicht einmal die Namen kennen.«[56])

Noch deutlicher pocht Theodoret auf seine Belesenheit in Stellen folgender Art. »Man kann«, heißt es in Sermo X, »eine

[42]) S. IV, 908D. — [43]) S. II, 852A. — [44]) S. VI, 976D ff. (aus der 3. Enneade). — [45]) S. II, 852A (aus der 5. Enneade). — [46]) S. III, 876D. — [47]) S. VI, 957B. — [48]) S. XII, 1152A. — [49]) S. I, 804B; S. III, 884A. — [50]) S. VII, 1004A. — [51]) S. I, 797B; S. XII, 1141A. — [52]) S. I, 801C; S. III, 880D; S. X, 1064C, 1068B. — [53]) S. III, 872A. — [54]) S. VIII, 1017C. — [55]) S. I, 792C. — [56]) S. I, 793C.

zahllose Menge von lächerlichen Aussagen in den Orakeln finden. Nicht nur Porphyrius hat sie in dem Werke: De philosophia ex oraculis zusammengestellt, sondern auch der Zyniker Önomaus, welcher die Lüge der Wahrsager entlarvte.«[57]) In Sermo XI schreibt unser Apologet: »Dieser Dialog (Platons Phaedon) ist recht leicht zu lesen und läßt klar erkennen, daß Plato ein Gericht (nach dem Tode) zugibt und danach die, welche leicht gefehlt haben, entsprechende Strafen erhalten, die aber, welche schwer und häufig die Gesetze der Götter übertreten haben, grausamen Qualen überliefert werden. Ich will etwas aus all diesem in Erinnerung bringen.«[58]) Das Zitat aus Timons »Σίλλοι« (Spottverse) leitet er mit der Bemerkung ein: »Ich will aus der großen Zahl (der Verse) nur ein paar wenige erwähnen.«[59])

4. In dem Maße, wie er es offenbar beansprucht, kann jedoch Theodoret als Kenner der griechischen Philosophie nicht anerkannt werden. Steht es doch fest, daß das scheinbar aus heidnischen Schriftstellern gesammelte Material zum weitaus größten Teile aus christlichen Autoren stammt.

Joh. Luzacius machte bereits hierauf aufmerksam. Er schrieb in seinen »Lectiones Atticae«: »Tu (scil. Theodorete) et Cyrillus et alii item Patres, qui tua et proxima vixerunt aetate vestram qua splendidi fulgetis, philosophiae Graecae notitiam, non ex ipsis hausistis fontibus, sed ex Theophilo Antiocheno, Clemente Alexandrino atque Eusebio.«[60])

---

[57]) S. X, 1073 B. — [58]) S. XI, 1101 A.

[59]) S. II, 832 C. Ähnliche Anspielungen auf eine über den Wortlaut des Zitats hinausgehende Kenntnis macht Theodoret öfter; vgl. die Zitate aus »Philebus« (S. VI, 965 D: εἶτα ξυλλογισμοῖς παμπόλλοις χρησάμενος ἐπήγαγε ταῦτα); aus »Gorgias« (S. XI, 1105 A: Τοιαῦτα κἀν τῷδε τῷ διαλόγῳ καὶ περὶ τῶν αὐτόθι διεξῆλθε, καὶ σοφῶς μάλα παρήνεσεν ἐπιμεληθῆναι τούτων ἃ τῶν ἐκεῖ κολαστηρίων ἐλευθεροῖ); aus: »De philosophia ex oraculis« (S. X, 1068 B: Ὅτι δὲ καὶ ἀναγκαζομένους . . . ὑπ' ἀνθρώπων καὶ τοὺς χρησμολόγους θεοὺς προλέγειν φησὶν ὁ Πορφύριος ἃ προλέγουσιν, εὐπετὲς τῷ βουλομένῳ μαθεῖν ἐξ ἐκείνου αὐτοῦ τοῦ ξυγγράμματος, ὃ Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας ἐπέγραψεν); aus »Leges« (S. VI, 972 B) u. ä.

[60]) S. Gaisfords Ausgabe der Curatio, p. XVII—XXIV: Judicium

Damit war die Anregung zur kritischen Analyse der Apologie gegeben. Hinsichtlich der Entlehnungen aus Clemens und Eusebius leistete C. Roos[61]) diese Arbeit und in Anlehnung an seine Ergebnisse haben voneinander unabhängig N. Glubokovskij[62]) und J. Raeder[63]) die Analyse fortgesetzt und das geistige Eigentum Theodorets auf ein bescheideneres Maß zurückgeführt. Durch diese Arbeiten ist das Material der »Heilung« in den meisten Bestandteilen so offen gelegt, daß auf wesentlich neue Resultate nicht mehr zu rechnen ist. Trotzdem lassen die nicht immer einhelligen Ergebnisse der genannten Forscher und einzelne neuerdings über die Abhängigkeit Theodorets aufgestellten Vermutungen eine zusammenfassende Darlegung der Entlehnungen, soweit diese die Arbeitsweise unseres Apologeten charakterisieren, nicht überflüssig erscheinen.[64])

II. Die Entlehnungen heidnischer Literatur aus christlichen Autoren.

1. Es ist selbstverständlich, daß die Anschauungen unserer Zeit über literarisches Eigentum keinen Maßstab für die Beurteilung eines Werkes aus dem V. Jahrhundert n. Chr. abgeben können. Es genügt, auf die Gewohnheit der altchristlichen Schriftsteller, welche mit ihrem geistigen Eigentum die Resultate der Vorgänger wie eine rechtmäßige Erbschaft ohne weiteres in Schrift und Rede verbanden, als eine ganz allgemeine hinzuweisen, um der Frage nach den verschwiegenen Quellen der Curatio jene kränkende Bedeutung genommen zu haben, die

---

Joannis Luzacii de auctoritate Theodoreti in iis, quae ad Historiam Philosophicam spectant. Excerptum ex Lectionibus Atticis. II, 32, p. 295 etc.

[61]) De Theodoreto Clementis et Eusebii compilatore. Halle 1883 (Dissertation).

[62]) A. a O. Bd. II, S. 211 ff.

[63]) L. c. p. 73 ff.

[64]) Da die vorliegende Arbeit nicht textkritische Zwecke verfolgt, sondern Theodoret als Literaten und Apologeten im Lichte der von ihm benutzten Quellen beurteilen will, so ist die Vollständigkeit der zur Vergleichung angeführten Stellen nur unter dieser Rücksicht angestrebt worden.

sie bei einem modernen wissenschaftlichen Werke wirklich haben würde.

Keinen anderen Autor hat Theodoret so oft zu Rate gezogen wie den Verfasser der »Εὐαγγελικὴ προπαρασκευή«: Eusebius von Cäsarea. Nur einmal spielt er auf die Benützung dieses Werkes an: »Wenn jemand den Gegensatz (der heidnischen Kosmologie und christlichen Glaubenslehre) näher kennen lernen will, findet er das alles in den »Evangelische Vorbereitung« betitelten Büchern des Eusebius aus Palästina.« [1]) Raeder führt in seinem »Index fontium« [2]) nicht weniger als 175 direkte Entlehnungen aus der »Vorbereitung« an, ungerechnet die zahlreichen Stellen, welche wenigstens vermutlich aus derselben Quelle stammen.

Auch die Stromata des Clemens von Alexandrien haben unserem Apologeten die Arbeit, klassische Belegstellen zu sammeln, erleichtert. Die Curatio schweigt von diesem Werke vollständig; daß Theodoret aber mit dessen Inhalt vertraut war, zeigen drei wörtliche Zitate mit genauer Angabe ihres Zusammenhanges in Haereticarum fabularum Compendium. [3]) Der »Index fontium« bei Raeder [4]) weist, von den weniger sicheren abgesehen, 80 unzweifelhafte Entlehnungen aus Clemens auf.

Die Herkunft der Zitate aus Eusebius und Clemens wird bewiesen zunächst durch Stellen, wo die klassischen Belege in ganz gleicher Reihenfolge aufgeführt sind. So folgt eine Serie von Stellen aus Platons Timaeus, Republik und Politicus in Sermo IV parallel mit Eusebius' Praeparatio, lib. XI [5]) und eine andere Reihe aus Homer, Theognis, Euripides, Herodot, Platon, Philolaus in Übereinstimmung mit den Stromata, lib. III, cap. 3 in Sermo V. [6])

Ein ebenso auffälliges Zeugnis ist die übereinstimmend umgekehrte Ordnung von Zitaten. Bei Eusebius wie Theodoret

[1]) S. II, 856B. — [2]) L. c. p. 155—166.

[3]) Lib. I, cap. 6: M. 83, 353A, B; vgl. Strom., lib. III, cap. 4: M. 8, 1132B, 1133A—C, 1136A.

[4]) L. c. p. 155—166.

[5]) S. IV, 912 f. = Praeparatio XI (M. 21, 845 ff.).

[6]) S. V, 928B—C = Strom. III, 3 (M. 8, 1113 ff.).

sind die Worte aus Plutarchs »De oraculorum defectu« p. 418E vor die von p. 417C gestellt[7]), und mit Clemens erklärt Theodoret frühere Ausdrücke aus Platons Politicus für spätere[8]) und zitiert von zwei Stellen aus Phaedon die spätere zuerst.[9])

Ein charakteristisches Zeichen für die Abhängigkeit Theodorets ist ferner sein Schweigen über die Quelle der heidnischen Zitate, sobald sie auch bei Eusebius und Clemens nicht genannt ist.[10])

Am klarsten liegt die Kompilation zutage bei Zitaten, die mit den Unrichtigkeiten und Zusätzen in Clemens oder Eusebius herübergenommen wurden. So nennt Theodoret (S. I, 860 B—C und 864A) in Übereinstimmung mit Plutarchs Epitome I, 7 die drei Epikuräer Diagoras, Theodor und Euemerus ἄθεοι; aber der erste ist bei ihm »ὁ Μιλήσιος«, bei Plutarch »ὁ Μήλιος«. Die Verschiedenheit ist für Theodoret auf Eusebius zurückzuführen, welcher schreibt: »ἔνιοι τῶν φιλοσόφων καθάπερ Διαγόρας ὁ Μιλήσιος.«[11]) Besonders oft hat Theodoret verderbte Stellen aus Clemens genommen. Einige Male werden bei diesen beiden Autoren Zitate angeblich aus Plato angeführt, die sich dort gar nicht finden.[12])

In Sermo I will Theodoret folgenden Passus dem 5. Buche des Politicus (p. 475E) entnommen haben: »Τούτους οὖν ἅπαντας καὶ τοὺς ἄλλους τοιούτων τινῶν μαθηματικούς, καὶ τοὺς τῶν τεχνυδρίων, φιλοσόφους θήσομεν; Οὐδαμῶς, εἶπον, ἀλλ' ὁμοίους φιλοσόφοις. Τοὺς δ'ἀληθινούς, ἔφη, τίνας [λέγεις;] Τοὺς τῆς ἀλη-

---

[7]) S. X, 1061C, 1064A = Praep. V, 4 (M. 21, 320B—C, 321A).

[8]) S. IV, 913A—C = Strom. III, 3 (M. 8, 1124A) = Politicus, p. 273C, 273B.

[9]) S. IV, 1024A—B = Strom. III, 3 (M. 8, 1121C und 1124A) = Phaedon, p. 114B—C und p. 62B.

[10]) Z. B. S. IX, 1052A = Praep. XIII, 19 (M. 21, 1172A); S. XI, 1109B = Praep. XI, 35 (M. 21, 937A); S. IV, 909B, cf. S. VII, 1005C = Strom. V, 11 (M. 9, 113A); S. IV (M. 83, 912A), cf. S. II, 840A = Strom. V, 12 (M. 9, 116B).

[11]) Praep. XIV, 16 (M. 21, 1237), cf. Diels, Doxographi Graeci, Berolin. 1879, p. 297; s. auch ebenda p. 10.

[12]) S. IV, 909B und S. VII, 1005C = Strom. V, 11 (M. 9, 118A); S. XII, 1140C = Strom. VI, 2 (M. 9, 237B—C).

θείας, ἣν δ'ἐγὼ, φιλοθεάμονας. Οὐ γὰρ ἐν γεωμετρίᾳ, αἰτήματα καὶ ὑποθέσεις ἐχούσῃ, φιλοσοφία · οὐδ'ἐν μουσικῇ, στοχαστικῇ γε οὔσῃ · οὐδ' ἐν ἀστρονομίᾳ, φυσικῶν καὶ ῥεόντων καὶ εἰκότων βεβυσμένῃ λόγων · ἀλλ' αὐτοῦ τἀγαθοῦ δεῖ ἐπιστήμης καὶ τῆς ἀληθείας«. Theodoret wußte nicht, daß die Worte von »Οὐ γὰρ ἐν γεωμετρίᾳ« an nicht mehr von Plato, sondern von Clemens sind.[13])

Ähnlich schreibt Theodoret in Sermo VI: Καὶ πάλιν · (Πλάτων διδάσκει) »Αἰτία ἑλομένου, Θεὸς ἀναίτιος. Κακῶν γὰρ ὁ Θεὸς οὔποτε αἴτιος.« Der Text ist nur zur Hälfte aus Plato (Republik, X, p. 617E); der Zusatz Κακῶν etc. rührt von Clemens her.[14])

Ebenso hat Theodoret in Sermo VIII aus Platons Phaedon (p. 62B): »Οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν, οὐδὲ ἀποδιδράσκειν« mit den eigenen Worten des Clemens: »Καὶ συνελόντι εἰπεῖν κακὴν λογίζεσθαι τὴν ὕλην« zu einem platonischen Zitat verschmolzen.[15])

Ein von Clemens frei umschriebener Text Platons wird zweimal von Theodoret für den wirklichen gehalten. So heißt es in Sermo V im Anschluß an die Äußerung des Sokrates (Kratylus, p. 420B), τὸ σῶμα sei im wesentlichen gleich τὸ σῆμα: Ἀλλὰ τῶν δὲ τῶν λόγων ὁ Πλάτων ἐπιλησθεὶς, τοὐναντίον ἐν τῷ τρίτῳ τῆς »Πολιτείας« παραδηλοῖ · »Ἐπιμελεῖσθαι γὰρ σώματος δεῖ, φησὶ, ψυχῆς ἕνεκα ἁρμονίας · δι'οὗ βιοῦν τε ἔστι, καὶ ὀρθῶς βιοῦν, καταγέλοντας τῆς ἀληθείας τὸ κήρυγμα.« Εἰ δὲ διὰ σώματος ἡ ψυχὴ βιοῖ τε καὶ ὀρθῶς βιοῖ, οὐκ ἄρα ἦν ποτε πρὸ τοῦ σώματος κτλ.[16]) In Sermo XII liest man ganz ähnlich: »Ἐν τῷ τρίτῳ τῆς ‚Πολιτείας' ἐπιμελεῖσθαι κελεύει (ὁ Πλάτων) τοῦ σώματος, ψυχῆς εἵνεκα ἁρμονίας, δι' οὗ βιοῦν τ'ἔστι, καὶ ὀρθῶς βιοῦν, καταγγέλλοντας τῆς ἀληθείας τὸ κήρυγμα«. Die Übereinstimmung dieser Stellen mit Stromata IV, 4 ist unverkennbar: »Ἐπεὶ δ'οἱ ψευδώνυμοι (οἱ ψευδωνύμως γνωστικοί) οὗτοι τὸ σῶμα διαβάλλουσι, μαθέτωσαν, ὅτι καὶ ἡ τοῦ σώματος εὐαρμοστία συμβάλλεται τῇ διανοίᾳ πρὸς τὴν εὐφυΐαν. Δι' ὃ ἐν τῷ τρίτῳ τῆς ‚Πολιτείας' ὁ

[13]) S. I, 800B, cf. Strom. I, 19 (M. 8, 809A).
[14]) S. VI, 976B, cf. Strom. V, 14 (M. 9, 200C—201A).
[15]) S. VIII, 1024B, cf. Strom. III, 3 (M. 8, 1124A).
[16]) S. V, 928B—D.

Πλάτων εἶπεν, ὃν μάλιστα ἐπιβοῶνται μάρτυρα τὴν γένεσιν κακίζοντα, ‚ἐπιμελεῖσθαι σώματος' δεῖν ‚ψυχῆς ἕνεκα ἁρμονίας', δι' οὗ βιοῦν τε ἔστι, καὶ ὀρθῶς βιοῦν, καταγγέλλοντα τῆς ἀληθείας τὸ κήρυγμα διὰ γὰρ τοῦ ζῆν καὶ τῆς ὑγιείας ὀδεύοντες, ἐκμανθάνομεν τὴν γνῶσιν.« Diese Äußerungen finden sich in solcher Form bei Plato nirgends; die Worte im 3. Buche der Republik (p. 410B—C) sind den vorgenannten Stellen in etwa ähnlich: »Δεῖν γέ φαμεν τοὺς φύλακας ἀμφότερα ἔχειν τούτω τὼ φύσει. Δεῖ γάρ. Οὐκοῦν ἡρμόσθαι δεῖ αὐτὰς πρὸς ἀλλήλας. Πῶς δ'οὔ; Καὶ τοῦ μὲν ἡρμοσμένου σώφρων τε καὶ ἀνδρεία ἡ ψυχή. Πάνυ γε. Τοῦ δὲ ἀναρμόστου δειλὴ καὶ ἄγροικος. Καὶ μάλα.«

Ein analoger Fall liegt in Sermo I vor; hier schreibt Theodoret den Leges des Plato folgenden Satz zu: »Τὸν μέλλοντα γὰρ« φησὶ (ὁ Πλάτων), »μακάριον καὶ εὐδαίμονα ἔσεσθαι τῆς ἀληθείας εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς, εἶναι μέτοχον χρὴ, ἵν' ὡς ἐπὶ πλεῖστον χρόνον ἀληθὴς ὢν διαβιῷ«[17]), während es doch dort heißt: »Ἀλήθεια δὴ πάντων μὲν ἀγαθῶν θεοῖς ἡγεῖται, πάντων δὲ ἀνθρώποις· ἧς ὁ γενήσεσθαι μέλλων μακάριός τε καὶ εὐδαίμων ἐξ ἀρχῆς εὐθὺς μέτοχος εἴη, ἵνα ὡς πλεῖστον χρόνον ἀληθὴς ὢν διαβιοῖ.«[18]) Das Rätsel löst sich sofort, wenn man Theodoret mit Clemens vergleicht, der folgende Rezension hat: »Πλάτων τὸν μέλλοντα μακάριόν τε καὶ εὐδαίμονα γενέσθαι τῆς ἀληθείας ἐξ ἀρχῆς εὐθὺς εἶναι μέτοχον χρῆναί φησιν, ἵν' ὡς πλεῖστον χρόνον ἀληθὴς ὢν διαβιώῃ.«[19])

An zwei Stellen der Curatio zitiert Theodoret folgenden Passus als zusammenhängenden Ausspruch Platos: »Τὸν γὰρ Πατέρα καὶ Ποιητὴν (S. IV: Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ δημιουργόν) τοῦ δὲ τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον, καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἐξειπεῖν ἀδύνατον· ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν ὡς τὰ ἄλλα μαθήματα.«[20]) Diese Stelle ist aus Strom. V, 12 abgeschrieben[21]); da Clemens einige Zeilen vorher die Schlußworte ῥητὸν etc. mit der Angabe ihrer Herkunft: ἐν τῇ μεγάλῃ ἐπιστολῇ anführt, war ihm jeden-

[17]) S. I, 821C. — [18]) Legg. V, p. 730C. — [19]) Strom. II, 4 (M. 8, 949A).

[20]) S. II, 840A—B und S. IV, 909D—912A.

[21]) M. 9, 116B.

falls im Gegensatz zu Theodoret die Zusammenfügung des Zitats aus verschiedenen Werken Platos nicht unbekannt.[22])

Von Clemens[23]), nicht aus Platos Phaedon, wie er vorgibt, nahm Theodoret das Zitat: »Μετὰ ἀγαθῆς μὲν ἐλπίδος τὰς καλὰς ψυχὰς ἐνθένδε ἀπιέναι· οἱ πονηροὶ δὲ ζῶσι, φησὶ (Πλάτων), μετὰ κακῆς ἐλπίδος.[24]) Auch hier handelt es sich um eine sehr freie Paraphrase des platonischen Textes[25]), die Theodoret als solche nicht erkannt hat.

2. Die Tatsache der Abhängigkeit der »Heilung« von Eusebius und Clemens wird nicht durch die Wahrnehmung erschüttert, daß an manchen mit Eusebius oder Clemens zusammengehenden Stellen, wo diese ihre Quelle verschweigen oder irrtümlich zitieren, Theodoret sie kennt oder richtig angibt. Bei einigen platonischen Zitaten, deren Fundort bei Eusebius nicht steht, weiß Theodoret das betreffende Buch zu nennen[26]), bei anderen, wo die Kapitelüberschriften der Praeparatio den Namen der benutzten Bücher enthalten, kann er entweder den Titel genauer nennen[27]) oder einen Nebentitel anführen[28]) oder den falschen Titel richtigstellen.[29]) In manchen

[22]) Der erste Teil des Zitates bis ῥητὸν stammt aus Timaeus, p. 28 C.

[23]) Strom. IV, 22 (M. 8, 1353 C): Καὶ ὁ Σωκράτης ἐν »Φαίδωνι« μετὰ ἀγαθῆς ἐλπίδος φησὶ τὰς καλὰς ψυχὰς ἐνθένδε ἀπιέναι, καὶ πάλιν τοὺς πονηροὺς κακίζων, ἀντιτίθησι· »Ζῶσι γὰρ μετὰ κακῆς ἐλπίδος« λέγων.

[24]) S. VIII, 1024 B.

[25]) Phaedon, p. 67 C; cf. Republ. I, p. 330 E.

[26]) S. I, 808 D (Leges) = Praep. XII, 1 (M. 21, 952 D); S. II, 836 D (Timaeus) = Praep. XI, 9 (M. 21, 869 A—B); S. III, 873 B—C (Republ.) = Praep. II, 7 (M. 21, 145 A—B).

[27]) S. I, 801 A (Theaetet) = Praep. XII, 29 (M. 21, 1000 D—1001 A); S. II, 837 B—C (Kriton) = Praep. XIII, 6 (M. 21, 1084 A); S. VI, 972 A (Theaetet) = Praep. XII, 29 (M. 21, 1004 D).

[28]) SS. II, 829 B; XI, 1100 B, 1105 C: »ἐν τῷ Φαίδωνι« statt des identischen »ἐν τῷ Περὶ ψυχῆς« bei Euseb., Praep. I, 8; XI, 38; XIII, 16 (M. 21, 64 A, 944 C, 1148 B); ähnlich S. XI, 1100 B: »ἐν τῷ δεκάτῳ τῆς Πολιτείας« statt des gleichbedeutenden: »ἐν τῷ τελευταίῳ« bei Clemens, Strom. V, 14 (M. 9, 133 A) und Euseb., Praep. XIII, 13 (M. 21, 1105 B).

[29]) S. I, 800 C: lib. III, Legg. statt lib. VI in Praep. XII, 8 (M. 21, 965 B); SS. II, 849 B; III, 880 B; VIII, 1025 B; XII, 1133 C: ἐν τῇ Ἐπινομίδι statt des unrichtigen ἐν τῷ Ἐπιμενίδῃ bei Euseb., Praep. XI, 14, 15 (M. 21, 865 D, 888 A); X, 4 (M. 21, 784 D).

Fällen haben seine Exzerpte aus Eusebius und Clemens Zusätze, die von selbständiger Literaturkenntnis zeugen, indem er bald euripideische Verse richtig den »Phönizierinnen« zuweist[30]), bald Zitate ohne Autornamen dem Diogenian[31]) oder Euripides[32]) zuspricht, oder anstatt des Epitheton »ὁ μελοποιός« den Dichternamen Pindar einsetzt.[33]) Raeder sucht solche vereinzelte Zusätze bei Texten, die dem Verfasser in der »Vorbereitung« und in den »Teppichen« offen zur Hand lagen, aus dem Umstand zu erklären, daß auf dem Rande der von ihm gebrauchten Ausgaben die ergänzenden oder berichtigenden Bemerkungen sich befunden haben.[34])

Manche Diskrepanzen zwischen Theodoret und Clemens einer- und Theodoret und Eusebius anderseits werden in ihrer Genesis verständlich bei der Annahme, daß Theodoret zuweilen bei gleichen oder ähnlichen Stellen beide Autoren zugleich vor Augen hatte und ihre Texte zusammenfügte.[35]) So sind in Sermo XII zwei Zitate aus Platons Leges und Theaetet offenbar aus den Stromata, da sie hier in gleicher Ordnung stehen, der Anfang der zweiten Stelle scheint hingegen aus der Praeparatio komplettiert zu sein.[36]) Ein ähnliches Verfahren liegt Sermo IV, 912 A vor; die hier angegebene Platostelle ist nicht aus der Praeparatio, weil da die Worte etwas anders lauten, sondern aus den Stromata; aber die Umgebung der Stelle geht ohne Zweifel auf Eusebius zurück.[37])

Solche Zitate, welche auf den ersten Blick aus Eusebius oder Clemens entliehen zu sein scheinen, aber durch ihre

[30]) S. IV, 912 B = Praep. VI, 7 (M. 21, 441 B).

[31]) S. X, 1068 A = Praep. IV, 3 (M. 21, 241 B).

[32]) S. I, 813 B = Strom. IV, 25 (M. 8, 1371 B).

[33]) S. VI, 964 B.

[34]) L. c. p. 75: Haec ita facillime explicabimus, si in libris Clementis et Eusebii a Theodoreto adhibitis, ubi verba scriptorum aliorum afferentur, nomina scriptorum vel operum in margine apposita esse existimabimus; quae lemmata postea interciderunt.

[35]) Raeder, l. c. p. 76.

[36]) S. XII, 1128 D und 1129 A = Strom. II, 22 (M. 8, 1081 B), cf. Praep. XII, 29 (M. 21, 1004 C).

[37]) S. IV, 912 A (Timaeus, p. 28 C) = Strom. V, 12 (M. 9, 116 B); cf. Praep. XI, 29 (M. 21, 929 A). Über die mutmaßliche Herkunft der

heterogenen Bestandteile die Vermutung einer direkten Benutzung des heidnischen Originals rechtfertigen, erfordern eine besondere Besprechung an späterer Stelle.

3. Wiederholt ist die Behauptung aufgestellt worden, daß unsere Apologie ihren Gehalt an hellenischer Weisheit außer von jenen bevorzugten Autoren auch noch von anderen Apologeten des Christentums bezogen habe. Luzacius schreibt: »Sunt quidem in istis Sermonibus complura non incognita iis, qui Clementem Alexandrinum et Eusebium legerint, item Justinum Martyra, Theophilum Antiochenum, atque Origenem.«[38]) Asmus will die vierte und fünfte Rede Gregors von Nazianz (Contra Julianum)[39]) und die pseudojustinische »Cohortatio adversus Graecos«[40]) als weitere christliche Quellenschriften der »Heilung« anerkannt wissen, beide Male von der irrigen Voraussetzung beherrscht, das »τοῖς ἀλλοτρίοις πόνοις« in der Einleitung der Curatio bedeute »die Arbeiten anderer«, d. i. von ihm benutzter christlicher Schriftsteller.[41]) Auch Cyrills »Bücher gegen Julian« sind mit der Curatio in Zusammenhang gebracht worden[42]),

---

Orphischen Verse in S. II, 836 B—C, entweder aus der Verschmelzung von Strom. V, 12, 78 u. Praep. XIII, 12, 5 oder aus Strom. V, 14, 124 = Praep. XIII, 13, 51, siehe A. Elter, De Gnomologiorum Graecorum historia atque origine, pars V, p. 154 (Universitätsprogramm Bonn, 1894); vgl. Raeder, l. c. p. 76.

[38]) L. c. (Gaisfords Ausgabe) p. XVII.

[39]) »Theodorets Therapeutik und ihr Verhältnis zu Julian« in Byzant. Zeitschrift. Jahrg. III, 1894, S. 120—121.

[40]) »Ist die pseudojustinische Cohortatio ad Graecos eine Streitschrift gegen Julian?« in Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. Jahrg. XXXVIII. 1895, S. 115 ff., bes. S. 150—155.

[41]) S. Byzant. Zeitschrift, a. a. O. S. 118, und Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, a. a. O. S. 154 (unten); vgl. dazu Raeder, l. c. p. 101 (Anm.), wo die alte Garniersche Auslegung (M. 84, 347 sq.) verteidigt wird: »Verbis enim ‚τοῖς ἀλλοτρίοις πόνοις' ipsius Theodoreti opus significetur necesse est, non aliorum Christianae fidei propugnatorum: sunt enim, ait Garnerius, sollemnia verba hominis de opere suo, non de alieno loquentis. Vix tamen ‚ἀλλοτρίοις' vertendum fuit ‚alienis a vitae proposito', sed ‚aliorum' (ita Acciaolus) non quidem aliorum ac Theodoreti, sed aliorum ac lectorum i. e. ipsius Theodoreti opus.«

[42]) Vgl. Glubokovskij, a. a. O. Bd. II, S. 223 und 224.

und neuestens hat Mercati[43]) einen Passus in Sermo VI mit dem von ihm gefundenen Fragmente eines »Martyriums S. Trophimi« verglichen, ohne hierbei die Priorität der »Heilung« entschieden genug hervorgehoben zu haben.

4. Unbedenklich kann man sagen, daß Theodoret nicht wohl in Unkenntnis darüber sein konnte, welche christlichen Autoren außer Clemens und Eusebius für seine Arbeit zur Entnahme apologetischen Materials ergiebig waren. Bei einem Manne von seiner wissenschaftlichen Bedeutung und literarischen Regsamkeit ist es nicht gut glaublich, daß er sich mit den Werken der griechischen Apologeten, namentlich der ihm näherliegenden Zeit nicht sollte auf das eingehendste vertraut gemacht haben.[44]) Aber ein anderes ist die Kenntnis, ein anderes die Benutzung dieser Literatur bei Abfassung eines Werkes. So gewiß das eine, so ungewiß ist das andere. Es ist wahr und durch eine Vergleichung leicht festzustellen, daß manche Partien in unserer Apologie mit Einzelheiten in den Büchern des Origenes gegen Celsus[45]) und in Theophils Schrift an Autolycus[46]) inhaltliche Ähnlichkeiten aufweisen, aber so lange nicht irgendwie das Kriterium der Formübereinstimmung hinzukommt, läßt sich damit nichts Weiteres beweisen, als daß die apologetischen Arbeiten der Zeit Theodorets auf den Schultern der Vergangenheit stehen und »viele Argumente der früheren Apologeten in unserer Periode wiederkehren«.[47])

An wirklich beweisenden Parallelstellen fehlt es jedoch durchaus. Das Urteil Raeders: »Ad Theophilum autem quod attinet, nullum equidem in Theodoreti Curatione locum invenire potui, ubi illud aliquid sumptum esse videretur«[48]), dehnen wir auf Grund unserer Vergleichung auch auf Origenes aus.

5. Ebensowenig sind die von Asmus[49]) vorgebrachten Ähnlichkeiten zwischen Theodoret und Gregor von Nazianz

[43]) Studi et Testi, V: Note di letteratura biblica e cristiana antica. Roma 1901, p. 207–226.

[44]) Das gilt in hervorragendem Maße von den Werken seines Lehrers Chrysostomus. Vgl. Elser, Der hl. Chrysostomus und die Philosophie (in der Theol. Quartalsschrift, Jahrg. LXXVI, 1894, S. 550–576).

[45]) M. 11, 641–1632. — [46]) M. 6, 1024–1168. — [47]) Faulhaber, a. a. O. S. 11. — [48]) L. c. p. 73. — [49]) A. a. O. S. 120 f. (Byzant. Zeitschrift).

(Orat. III und IV: contra Julianum) beweiskräftig. Was bietet beispielsweise die Stelle bei Gregor, Orat. IV, cap. 5[50]), wo er, um die Widersinnigkeit des Rhetorenediktes darzutun, von einem eventuellen Verbot der von den Hellenen erfundenen Künste spricht, Charakteristisches, um sie mit einem Ausspruche Theodorets in Vergleich zu stellen, daß »die Verächter der von den christlichen Barbaren kommenden Wahrheiten doch auch bei den Künsten nicht nach dem griechischen Ursprung fragten?«.[51]) Oder welchen Anhalt für eine Abhängigkeit gibt die Stelle Sermo I, 792 C im Hinblick auf Gregor. Naz., Orat. IV, cap. 106?[52]) Heißt es bei Theodoret: »Beim Zitherspiel verlangten die Hellenen nur die Harmonie des Spiels, ohne nach der Nationalität des Spielers zu fragen«, so hat die Version bei Gregor damit wenig zu tun: »Bei musikalischen Harmonien frage man nach dem Ganzen, nicht nach dem Ton der einzelnen Saiten.« Andere übereinstimmend befundene Stellen können auf Clemens oder Eusebius zurückgeführt werden.[53]) Allenfalls könnte Sermo VIII, 1013 B aus Gregor, Orat. IV, 122[54]) hergeleitet werden; bei beiden ist von einer Schandtat des Herakles die Rede, die sie als »τρίτον καὶ δέκατον (respektive τρισκαιδέκατον) ἄθλον« verhöhnen. Es ist aber doch sehr fraglich, ob eine solch kleine Übereinstimmung Grund genug ist, dem Eusebius, der auch die schimpfliche Tat, aber nicht die spöttische Bemerkung berichtet[55]), Gregor von Nazianz hier vorzuziehen. Jedenfalls steht die behauptete Dependenz der Curatio von den Reden Gregors gegen Julian, welche Theodoret immerhin gekannt und gelesen haben mag[56]), auf keiner genügend sicheren Grundlage.

6. Nicht weniger wie hier ist bei der Erörterung des Zusammenhanges unserer Apologie mit der pseudojustinischen »Cohortatio ad Graecos« den Kombinationen Asmus' gegen-

[50]) M. 35, 536 A. — [51]) S. I, 792 B. — [52]) M. 35, 641 B.

[53]) Z. B. S. I, 793 D—796 A = Gregor, Orat. IV, cap. 109 (M. 35, 645 A) = Clem., Strom. I, 16 (M. 8, 784 ff.).

[54]) M. 35, 661 B.

[55]) Praep. II, 2: M. 21, 112 B.

[56]) Raeder, l. c. p. 101: Non negabo equidem, Gregorii orationes a Theodoreto legi potuisse.

über[57]) Mißtrauen geboten, da er auch hierbei seine zahlreichen Vergleiche gezogen hat, ohne um die Entlehnungen aus Eusebius und Clemens zu wissen. Die weitaus meisten Berührungspunkte lassen sich ohne Schwierigkeit auf Eusebius, Clemens oder Aëtius zurückführen.[58]) Infolgedessen fällt die von Asmus gezogene Schlußfolgerung: »durch diese vielfachen Beziehungen zwischen der Ermunterungsschrift und Theodorets Therapeutik, deren Zahl sich leicht vermehren ließe, dürfte die Abhängigkeit von jener wohl erwiesen sein«, wie ein Kartenhaus in sich zusammen.

7. Vergeblich ist ferner der Versuch, die Bücher Cyrills von Alexandrien gegen Julian« als Quelle der Curatio zu erweisen.[59]) Wohl war Theodoret mit diesem Werke seines ehemaligen großen Gegners vertraut. Er schreibt darüber in Epist. 83: »Als (Cyrill) sein Werk gegen Julian und gleichzeitig das über den Sündenbock nach Antiochien schickte, bat er den seligen Johannes, Bischof von Antiochien, sie den im Orient hervorragenden Lehrern zu zeigen, — und der selige Johannes übermittelte mir demgemäß die Bücher, welche ich nicht ohne Bewunderung durchlas. Ich schrieb ihretwegen an Cyrill seligen Angedenkens und er antwortete mir voll Anerkennung meines Eifers und meiner Gesinnung. Dieses Schriftstück habe ich mir aufbewahrt.«[60])

Ob nun das Werk Cyrills nach der früheren Annahme um 433[61]) oder nach Neumanns Datierung erst nach 435[62])

[57]) A. a. O. S. 150—155 (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. Jahrg. XXXVIII, 1895). Siehe die ungünstige Kritik über diesen Aufsatz bei Gaul, Die Abfassungsverhältnisse der pseudojustinischen Cohortatio ad Graecos. Berlin 1902, S. 17 ff., und Widmann, Die Echtheit der Mahnrede Justins d. M. an die Heiden. Mainz 1902, S. 158 ff.

[58]) Vgl. z. B. S. I, 805A = Coh., cap. 12 p. 13B ff. (Asmus zitiert nach Otto, Corpus apologetarum christianorum saeculi II. Vol. III, Jena 1849) = Praep. X, 4 (M. 21, 784D, 785A); S. II, 836C ff. = Coh., cap. 22, p. 19B ff. = Praep. XI, 9 (M. 21, 869A); S. IV, 901B = Coh., cap. 7, p. 8A = Aëtius Placit. I, 3, 21 (cf. Diels, l. c. p. 287).

[59]) Vgl. Glubokovskij, a a O. Bd. II, S. 223—224.

[60]) M. 83, 1273A.

[61]) Tillemont, l. c. tom. XIV, p. 671. Feßler-Jungmann, Institutiones Patrolog. 1892, Bd. IIb, S. 44. — [62]) Neumann, l. c. Prolegom. p. 38.

verfaßt ist, auf alle Fälle ist es nicht bekannt, in welchem Jahre es an Johannes von Antiochien, der 441 starb, oder an Theodoret, dessen »Heilung« spätestens 437 vollendet war, gelangt ist. »Wenn übrigens auch Theodoret dieses Werk las, bevor er seine ‚Heilung' begann, so ist es doch ungewiß, in welchem Maße er diese Hilfe benutzte, und die Tatsache selbst, ob er daraus schöpfte, darf nicht als unumstößlich gelten. In den meisten Fällen sind die Zitate, die Theodoret mit jenem Kirchenvater gemeinsam hat, einer dritten Quelle entlehnt[63]), selten stimmen sie genau überein und immer zeigen sie solche Eigenheiten, daß man an ihnen keine Spuren der Herstammung von Cyrill entdecken kann.«[64])

8. Eine überraschende Übereinstimmung zwischen einem Passus in Sermo VI und dem Fragment eines »Martyrium S. Trophimi« brachte kürzlich Mercati zur Sprache.[65]) Es handelt sich um einen von ihm aufgefundenen Palimpsest (Cod. rescript. vatic. graec., 1853), dessen untere Schrift (Ausgang des IX. Jahrhunderts) das Fragment eines Menologiums, und zwar die Beschreibung der Verurteilung des Märtyrers Trophimus enthält.[66]) Nachdem Mercati dargelegt hat, weshalb hier jener Trophimus in Betracht kommt, der als Leidensgefährte des Sabbatius und Dorymedon in Sinnada unter Probus gemartert wurde, und daß in dem Palimpsest der Rest einer vor-

---

[63]) S. I, 797A = Cyrill. c. Jul. VI (M. 76, 820A) = Clem., Strom. IV, 8 (M. 8, 1269B); S. IV, 913D = Cyrill. c. Jul. VIII (M. 76, 908C—D) = Euseb., Praep. XI, 13 (M. 21, 880D) = Clem., Strom. V, 12 (M. 9, 117B); S. XI, 1117B = Cyrill. c. Jul. VI (M. 76, 792A—C) = Euseb., Praep. XII, 6 (M. 21, 961).

[64]) Glubokovskij, a. a. O. Bd. II, S. 224; vgl. S. II, 832C: »Σωκράτης ὁ κατὰ τὴν Πυθίαν ἀνδρῶν ἁπάντων σοφώτατος« mit Cyrill. c. Jul. V (M. 76, 761B): »Τὸν Ἀπόλλωνά φασιν ἀνειπεῖν ἐκ τριπόδων, χρῆσαί τε περὶ Σωκράτους, ὡς εἴη σοφώτατος ἀνδρῶν ἁπάντων. S. I, 797B = Cyrill. c. Jul. VI (M. 76, 817C). Die hier aus Porphyrius zitierte Stelle ist in beiden Werken gleich, nur nennt Cyrill die Schrift des Porphyrius: »Φιλοσόφων ἱστορία«, Theodoret dagegen: »Ἡ φιλόσοφος ἱστορία«. Überdies folgt in der Curatio sofort hinterher eine Stelle aus Porphyrius, die Cyrill nicht hat.

[65]) L. c. p. 207—226: Un' apologia antiellenica sotto forma di Martirio.

[66]) S. den Text, l. c. p. 223—226.

metaphrastischen dritten Passio der genannten Heiligen zu erblicken ist[67]), lenkt er das Interesse auf die merkwürdige Ähnlichkeit des Fragmentes mit Sermo VI, 961 D—968 C. Sieht man nämlich von den kurzen und seltenen Unterbrechungen des Richters ab, so bildet die ausführliche Verteidigungsrede des Martyrers Trophimus eine kunstgerechte, zusammenhängende Apologie der göttlichen Vorsehung und Gerechtigkeit unter fortwährender Berufung auf Aussprüche heidnischer Schriftsteller. Der Zusammenhang des Fragmentes mit der »Heilung« ist evident. Wohl finden sich die Zitate des Martyriums aus Epicharm, Diphilus, Pindar und Plato ebenso vollständig bei Eusebius[68]) und, von Plato abgesehen, auch bei Clemens[69]), aber nur bei Theodoret stehen sie in derselben Reihenfolge und Kontinuität und mit denselben charakteristischen Irrtümern, und nur bei ihm sind die einleitenden Sätze zu den heidnischen Beweisstellen mit denen im Martyrium nahezu identisch.

Bei der näheren Bestimmung des Verwandtschaftsverhältnisses zieht Mercati drei Möglichkeiten in Betracht: entweder ist der Verfasser des Fragmentes von Theodoret oder umgekehrt dieser von jenem abhängig oder beide schöpfen aus einer heute unbekannten gemeinsamen Quelle. Mercati neigt zwar zunächst der Annahme der ersten Möglichkeit zu, aber mit Rücksicht auf den Umstand, daß im »Martyrium S. Trophimi« sich zwei homerische Zitate finden, die in Theodoret und seinen Autoren fehlen, und mit Hinweis auf Raeder, der nicht nur für einzelne biographische Bemerkungen der »Heilung«, sondern auch für sonstige unaufgeklärte Stellen eine nicht mehr bekannte Schrift als Quelle annimmt[70]), erscheint es ihm nicht ausgeschlossen, daß aus einer solchen Quelle Theodoret und der Hagiograph ihren gemeinsamen Inhalt schöpften und letzterer dazu noch die homerischen Verse. Mercati gibt zu[71]), daß die zweite

[67]) Über die bereits bekannten zwei Passiones s. Biblioth. Hag. Graec. Bruxelles 1895, S. 136.

[68]) Praep. XIII, 13; XI, 14; XII, 6 (M. 21, 1113, 1129, 884—960).

[69]) Strom. V, 14 (M. 9, 176 sqq.).

[70]) Raeder, l. c. p. 76—78, 88, 91. S. unten S. 78 f.

[71]) L. c. p. 221.

Möglichkeit nicht ernstlich in Erwägung gezogen werden kann. Theodoret wird sich nicht Stellen aus einem Martyrium, und sei es noch so alt, herausgesucht haben, die ihm in Clemens und Eusebius bequem zur Hand lagen. Genau dieselbe Schwierigkeit aber entsteht bei der Annahme, das Gemeinsame rühre von einem dritten Autor her.[72]) Auch erschiene dann Theodoret als ein solch unselbständiger Plagiator, als welcher er sich sonst trotz seiner vielen Anleihen an fremdes Eigentum nicht von ferne zeigt. Die Abhängigkeit des Hagiographen von Theodoret ist unbezweifelbar. Es ist dies nicht der erste Fall, daß in Menologien eine Kompilation aus Theodoret gefunden wurde: als solche ist bereits die ältere von den beiden in Menologien erhaltenen griechischen Viten des hl. Ambrosius nachgewiesen worden.[73]) Allerdings fehlen in der Curatio die zwei Homerstellen des Martyriums; aber diese Differenz ist doch nicht von solcher Bedeutung, um darauf die Hypothese einer dritten gemeinsamen Quelle zu stützen. Mit der Abhängigkeit von Theodoret ist ja noch nicht die ausschließliche Abhängigkeit von ihm ausgesprochen und die Möglichkeit offen gelassen, die homerischen Stellen, ja überhaupt alle Einreden des Richters — denn ihm sind die Verse in den Mund gelegt — aus einer weiteren Quelle herzuleiten.[74]) Da der Verfasser des Martyriums die mit der Curatio zusammen-

[72]) In den Analecta Theodoretiana (Rhein. Museum für Philologie, 1902, Bd. LVII, Heft 3, S. 458) lehnt es Raeder ab, für diese Ansicht Mercatis Gewährsmann zu sein. Er schreibt: ». . . neque iure obici potest, me quoque locis quibusdam aliunde Theodoretum hausisse opinatum esse; illis enim locis, ubi omnia Theodoreti cum Eusebianis optime congruunt, alii fonti nullus relinquitur locus; nam Eusebium sexcenties exscripsit Theodoretus.«

[73]) Fr. van Ortroy, S. J., Les vies grecques de S. Ambroise, et leurs sources. Milano 1897. (Vierte Abhandlung in »Ambrosiana«: Scritti varii pubblicati nel XV. Centenario dalla morte di S. Ambrogio.)

[74]) Raeder (Rhein. Museum, a. a. O. S. 459): Verba . . . Homeri non afferuntur a Trophimo, sed a praefecto. Scilicet res ita se habet, ut uterque poëtarum atque scriptorum locis utatur, cum praefectus Christianos Deumque eorum irrideat, Trophimus Dei providentia confidendum esse antiquorum testimoniis adhibitis demonstret. Itaque qui martyrium conscripsit, Trophimo e Theodoreti armamentario tela ministravit, praefecto vero sumpsit aliunde.

gehenden Stellen auch in den Plagiatoren Theodorets: Anastasius Sinaita und Georgius, gefunden haben kann, ist es schließlich nicht unmöglich, daß die Beziehung zwischen Curatio und Martyrium nur eine mittelbare ist.

III. Die unmittelbare Benutzung heidnischer Autoren bei Abfassung der Curatio.

1. Die heidnischen Hilfsquellen der Curatio.

Theodoret macht kein Hehl daraus, daß die von ihm für seine Apologie gesammelten Lehrsätze der heidnischen Philosophen nicht immer deren Originalschriften entnommen sind, und er sich vielmehr die mit einer solchen Zusammenstellung verbundene Mühe durch heidnische Hilfsquellen, wo es angängig war, erleichtert hat. Verschiedene Male beruft er sich für die Wahrheit seiner Darlegungen auf das Zeugnis derartiger sekundärer Quellen. »Diese Mitteilungen (über die nicht autochthone Wissenschaft des Hellenismus) berichtet Plutarch aus Böotien, ebenso Porphyrius, der Wahrheitsfeind, und auch Numenius nebst sehr vielen anderen.«[1]) »Plutarch und Aëtius haben die Lehrsätze der Philosophen zusammengestellt. Diese Arbeit unternahm auch Porphyrius, welcher die Biographie jedes Philosophen zu dessen Anschauungen hinzufügte.«[2]) »Wenn jemand glaubt, daß ich diese Männer (die hellenischen Philosophen) verleumde, indem ich sie in allem der größten Meinungsverschiedenheit überführe, der lese Aëtius: »Περὶ ἀρεσκόντων ξυναγωγή«, der lese Plutarch: »Περὶ τῶν τοῖς φιλοσόφοις δοξάντων ἐπιτομή«, darüber berichtet auch vieles »ἡ φιλόσοφος ἱστορία« des Porphyrius.«[3]) »Wir wollen zeigen, was über die Seele die hervorragendsten Philosophen gedacht haben, damit klar werde, wie sehr sie untereinander abweichen und wie eitel ihr Ruhm ist . . . . Das, was ich mit Gottes Hilfe hierüber auseinandersetze, entnehme ich den Werken des Plutarch, des Porphyrius und vor allem (καὶ μέντοι καὶ) des Aëtius.«[4])

---

[1]) S. I, 793A. — [2]) S. II, 856A. — [3]) S. IV, 808D. — [4]) S. V, 929A—B.

1. Von diesen philosophischen Sammelwerken hat Theodoret dasjenige des Aëtius, eines Peripatetikers aus dem Beginn des II. Jahrhunderts n. Chr., an mehreren Stellen der Curatio in der ausgiebigsten Weise benutzt[5]), besonders Sermo IV, 900A—905D[6]). S. V, 929B—932D[7]) und S. VI, 960A—D[8]). Wenngleich die umfangreicheren Auszüge der übrigen Kompilatoren, vornehmlich des Plutarch und Stobaeus zur Rekonstruierung des Aëtius-Textes wichtiger sind, so haben Theodorets Exzerpte doch oft den Vorzug der größeren Treue und Genauigkeit. Aus der Vergleichung der Parallelstellen bei Plutarch und Stobaeus mit denen in der Curatio geht hervor, daß die Lesart Theodorets wegen innerer Gründe oft als dem gesuchten Aëtianischen Texte am nächsten stehend bezeichnet werden muß.

Sermo IV, 901C geht zusammen mit Stobaeus, Eclog. I, 11, 2. 3 und (Pseudo-)Plutarch, Epitome I, 9.[9])

Theodoret: Καὶ τὴν ὕλην δέ γε Θαλῆς μὲν, καὶ Πυθαγόρας, καὶ Ἀναξαγόρας, καὶ Ἡράκλειτος, καὶ ὁ τῶν Στωϊκῶν ὅρμαθὸς, τρεπτὴν καὶ ἀλλοιωτὴν καὶ ῥευστὴν ἔφασαν εἶναι· Δημόκριτος δὲ καὶ Μητρόδωρος, καὶ Ἐπίκουρος, ἀπαθῆ τὰ ἄτομα καὶ τὸ κενὸν προσηγόρευσαν.

Stobaeus: Οἱ ἀπὸ Θάλεω καὶ Πυθαγόρου, λέγω δὲ τοὺς μέχρι τῶν Στωϊκῶν καταβεβηκότας σὺν Ἡρακλείτῳ, τρεπτὴν καὶ ἀλλοιωτὴν καὶ μεταβλητὴν καὶ ῥευστὴν ὅλην δι' ὅλης τὴν ὕλην ἀπεφήναντο. Οἱ ἀπὸ Δημοκρίτου ἀπαθῆ τὰ πρῶτα, τὴν ἄτομον καὶ τὸ κενόν.

---

[5]) Diels, l. c. p. 45: »Theodoretus . . . amplissima servavit ex communi illo fonte (scil. Aëtio) excerpta.«

[6]) Cf. Aëtii Placita: I, 3, 12—14. 16—19. 21—23. 25. 26; I, 5, 5; I, 9, 2—5. 7; I, 18, 1—5; II, 1, 2. 3; II, 2, 1—3. 4; II, 3, 1. 2; II, 4, 1—12; II, 13, 1. 3. 4. 5. 7. 9. 12. 13. 14. 15; II, 14, 1. 2; II, 20, 1. 3. 5. 7. 9. 10. 11. 12. 13—16; II, 21, 1. 2. 3. 4; II, 22, 2. 3 (5); II, 25, 2. 3. 8. 9. 13. 14; II, 26, 1. 2. 3. 4; II, 27; II, 31, 3; s. Diels, l. c. p. 284 bis 289, 292, 307—308, 316, 327 329, 330, 341—344, 348—352, 355 357, 362.

[7]) Cf. Aëtii Placita: IV, 2, 1. 2. 3. 5. 6. 7; IV, 3, 2. 3. 4. 5. 6. 9. 11. 12. 13. 14; IV, 4, 1. 2. 3. 4. 5; IV, 5, 1. 2. 3. 4. 5. 6. 8; IV, 7, 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8; IV, 8, 1; s. Diels, l. c. p. 386—393.

[8]) Cf. Aëtii Placita: I, 25, 2. 3; I, 27, 1. 2. 5; I, 28, 3. 4; I, 29, 1. 2. 6; s. Diels, l. c. p. 321—326. — [9]) Diels, l. c. p. 307 sq.

Plutarch: Οἱ ἀπὸ Θάλεω καὶ Πυθαγόρου καὶ οἱ Στωικοὶ τρεπτὴν καὶ ἀλλοιωτὴν καὶ μεταβλητὴν καὶ ῥευστὴν ὅλην δι' ὅλης τὴν ὕλην. Οἱ ἀπὸ Δημοκρίτου ἀπαθῆ τὰ πρῶτα, τὴν ἄτομον καὶ τὸ κενὸν καὶ (τὸ) ἀσώματον.

Die Lesart Theodorets empfiehlt sich vor den beiden anderen durch ihre Klarheit und ihre größere Vollständigkeit. Bei Stobaeus und Plutarch fehlen die Namen der Philosophen Anaxagoras, Metrodor und Epikur, und es ist kaum anzunehmen, Theodoret habe sie aus seiner Eigenheit beigefügt. Die Version des Stobaeus ist demgegenüber weniger deutlich und die des Plutarch außerdem erheblich kürzer. Freilich ist in ihrer Lesart die Wendung »οἱ ἀπὸ . . .« für Aëtius charakteristisch; die Echtheit ihres Zusatzes »καὶ μεταβλητὴν« und des »καὶ [τὸ] ἀσώματον« bei Plutarch dagegen wird von Raeder angezweifelt.[10])

Auch in der Fortsetzung der eben verglichenen Stelle: Sermo IV, 901C—D gebührt Theodoret der Vorzug vor Stobaeus, Eclog. I, 11, 5 und Plutarch, Epit. I, 9.[11])

Theodoret: Ὁ δέ γε Πλάτων σωματοειδῆ τὴν ὕλην ἔφησεν εἶναι καὶ ἄμορφον καὶ ἀνείδεον καὶ ἀσχημάτιστον καὶ ἄποιον παντελῶς· ταῦτα γὰρ πάντα, φησὶν, ὕστερον παρὰ τοῦ πεποιηκότος ἐδέξατο. Ἀριστοτέλης δὲ αὐτὴν σωματικὴν κέκληκεν, οἱ Στωϊκοὶ δὲ σῶμα.

Stobaeus: Πλάτων τὴν ὕλην σωματοειδῆ ἄμορφον ἀνείδεον ἀσχημάτιστον ἄποιον ὅσον ἐπὶ τῇ ἰδίᾳ φύσει, δεξαμενὴν δὲ τῶν εἰδῶν καὶ οἷον τιθήνην καὶ ἐκμαγεῖον καὶ μητέρα γίγνεσθαι.

Οἱ δὲ ὕδωρ λέγοντες ἢ πῦρ ἢ ἀέρα ἢ γῆν τὴν ὕλην, οὐκέτι ἄμορφον αὐτὴν λέγουσι ἀλλὰ σῶμα· οἱ δὲ τὰμερῆ καὶ τὰς ἀτόμους ἄμορφον. Οἱ δὲ Στωικοὶ σῶμα τὴν ὕλην ἀποφαίνονται.

Plutarch: Ἀριστοτέλης καὶ Πλάτων τὴν ὕλην σωματοειδῆ ἄμορφον ἀνείδεον ἀσχημάτιστον ἄποιον μὲν ὅσον ἐπὶ τῇ ἰδίᾳ φύσει, δεξαμενὴν δὲ τῶν εἰδῶν οἷον τιθήνην καὶ ἐκμαγεῖον καὶ μητέρα γενέσθαι.

Οἱ δὲ ὕδωρ λέγοντες ἢ γῆν ἢ πῦρ ἢ ἀέρα τὴν ὕλην οὐκέτι ἄμορφον αὐτὴν λέγουσιν ἀλλὰ σῶμα· οἱ δὲ τὰ ἀμερῆ καὶ τὰς ἀτόμους ἄμορφον.

Während Theodoret zwischen den Anschauungen des Plato und Aristoteles deutlich unterscheidet, hat Stobaeus über Ari-

[10]) L. c. p. 80. — [11]) Diels, l. c. p. 308.

stoteles nichts berichtet und Plutarch konfundier die Ansichten beider Philosophen, ohne auf die Differenz zwischen σωματοειδῆ und σωματικὴν zu achten.[12])

Allen Anzeichen nach bietet ferner Theodoret n Sermo V, 929B den Aëtius-Text über die »οὐσία τῆς ψυχῆς« ebenso korrekt wie Stobaeus, Eclog. I, 49. 1 und zuverlässiger als Plutarch, Epit. IV, 3.[13])

Theodoret: Ἀναξιμένης δὲ καὶ Ἀναξίμανδρος καὶ Ἀναξαγόρας καὶ Ἀρχέλαος ἀερώδη τῆς ψυχῆς τὴν φύσιν εἰρήκασιν.

Stobaeus: Ἀναξιμένης, Ἀναξαγόρας, Ἀρχέλαος, Διογένης ἀερώδη.

Plutarch: Οἱ δ' ἀπὸ Ἀναξαγόρου ἀεροειδῆ ἔλεγον δὲ καὶ σῶμα.

Bei Theodoret ist vielleicht Διογένης, bei Stobaeus Ἀναξίμανδρος zu ergänzen; viel kürzer und durch das beigefügte »καὶ σῶμα« inhaltlich abweichend ist die Version Plutarchs.

An derselben Stelle erscheint Theodoret genauer in der Wiedergabe der stoischen Ansicht über die Seele: »οἱ δέ γε Στωικοὶ πνευματικὴν πλείστου μετέχουσαν τοῦ θερμοῦ« gegenüber Stobaeus (Eclog. I, 49 [41] 1): »οἱ Στωικοὶ πνεῦμα νοερόν, θερμόν« und Plutarch (Epitom. IV, 3): »οἱ Στωικοὶ πνεῦμα θερμόν.[14])

Eine von Stobaeus und Plutarch unabhängige Beziehung zwischen Theodoret und Aëtius ist aus den gegebenen Beispielen ausreichend ersichtlich.[15])

2. Bei Gelegenheit der Vergleichung des Wortlautes der »Heilung« mit den Texten des Plutarch und Stobaeus zum Erweise der Benutzung des Aëtius durch Theodoret macht man die Wahrnehmung, daß zwischen den aëtianischen Stellen der »Heilung« manche Notizen über Eltern, Heimat, Schule, Lehrer und Aufeinanderfolge der zitierten Philosophen eingeflochten sind, welche in einer anderen Quelle gestanden haben müssen.[16]) Bereits seit dem II. vorchristlichen Jahrhundert gab

[12]) Cf. Raeder, l. c. p. 85. — [13]) Diels, l. c. p. 387. — [14]) S. Diels, l. c. p. 388.

[15]) Weitere Vergleiche zwischen Stobaeus, Plutarch und Theodoret s. bei Raeder, l. c. p. 78 sqq.

[16]) Glubokovskij, a. a. O. Bd. II, S. 214; Raeder, l. c. p. 88. Cf. Diels, p. 45, not. 1: Fortasse philosophorum patrias et magistros subinde ex sua memoria addidit.

es mehrere sogenannte »Διαδοχαὶ φιλοσόφων«, Kompendien über die Sukzessionen in den einzelnen Philosophenschulen.[17]) Ein solches Summarium benutzte auch Clemens von Alexandrien, Strom., lib. I, cap. 14[18]), und hieraus könnten die in Sermo I, 805B; S. IV, 900C: S. IV, 901C und S. V, 929C über Pythagoras, Xenophanes, Zeno und Xenokrates beigegebenen biographischen Bemerkungen genommen sein.[19])

Eine nicht unbeträchtliche Reihe solcher Notizen in der Curatio läßt sich aber nicht aus Clemens erklären. Wir sind daher genötigt, die Benutzung einer anderen »Διαδοχή« als der von Clemens gebrauchten für Theodoret anzunehmen. Nur so wird es verständlich, daß Theodoret in Sermo IV, 901A Epikur als »πέμπτῃ γεννεᾷ μετὰ Δημόκριτον γεγονώς« bezeichnen konnte, wohingegen bei Clemens[20]) die Reihe der Glieder zwischen Demokrit und Epikur größer ist und nur mit einer unsicheren Wendung (ἔνιοί φασιν), die den eigenen Zweifel an der Vollständigkeit der aufgezählten Glieder verrät, Epikur ein Schüler des Nausiphanes genannt wird. Die genaue Angabe der Sukzession: Thales, Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras in Sermo V, 940C, die eingehende Kenntnis von der Herkunft des jüngeren Aristipp in Sermo IX, 1093D und die Charakterisierung Demokrits als des »τῶν τούτου (scil. Ἐπικούρου) δογμάτων πατήρ« in Sermo XI, 1096B werden in den »Teppichen« nicht gefunden, obgleich die vorletzte Stelle wahrscheinlich und die letzte sicher in ihrem sonstigen Inhalte mit Clemens, Strom. IV, 19 beziehungsweise II, 21[21]) zusammenhängen.

Diels nimmt auch für folgende Stelle der Curatio: Sermo II, 828C—829A den Gebrauch eines Summariums an[22]):

Θαλῆς μὲν γὰρ τῶν ἑπτὰ καλουμένων σοφῶν ὁ πρεσβύτατος ἀρχὴν πάντων τὸ ὕδωρ ὑπέλαβεν Ὁμήρῳ γε οἶμαι εἰρηκότι πιστεύσας Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν.

[17]) W. Christ, Geschichte der griechischen Literatur bis auf die Zeit Justinians[1]. 1889, S. 517 f.

[18]) Philosophorum apud Graecos successio (M. 8, 757—768).

[19]) Cf. Strom. I, 14 und II, 22 (M. 8, 764B, 761A, 764B, 1081B).

[20]) Strom. I, 14 (M. 8, 765A).

[21]) M. 8, 1333A, 1077A. Cf. Raeder, l. c. p. 88 sq.

[22]) L. c. p. 170.

Ἀναξίμανδρος δὲ τοῦτον διαδεξάμενος ἀρχὴν ἔφη τὸ ἄπειρον.

Ἀναξιμένης δὲ ὁ τούτου διάδοχος καὶ Διογένης ὁ Απολλωνιάτης τὸν ἀέρα ξυμφώνως ἀρχὴν προσηγορευσάτην.

Ἵππασος δὲ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος τῷ πυρὶ τὴν ἀρχὴν τῶν πάντων ἀπενειμάτην.

Ὁ δὲ Ἀκραγαντῖνος Ἐμπεδοκλῆς τὰ στοιχεῖα ἔφη τὰ τέτταρα.

Ξενοφάνης δὲ ὁ Κολοφώνιος τὸ πᾶν ἀίδιον, ἐκ δὲ τῆς γῆς τὰ πάντα.

Καὶ Παρμενίδης δὲ ὁ τούτου ἑταῖρος ὁ Ἐλεάτης ὡσαύτως τόνδε τὸν λόγον ἐκράτυνε, ψευδὲς δὲ ἀπέφηνε τῶν αἰσθήσεων τὸ κριτήριον ἥκιστα λέγων ἐφικνεῖσθαι τοῦτο τῆς ἀληθείας.

Δημόκριτος δὲ ὁ Ἀβδερίτης ἄπειρον τὸ πᾶν εἴρηκε καὶ ἀγένητον

Ἐπίκουρος δὲ ὁ Νεοκλέους ὁ Ἀθηναῖος ἐκ τῶν ἀτόμων ἐξ ἀρχῆς συστῆναι τὸ πᾶν, εἶναι μέντοι ἄναρχον καὶ ἀίδιον.

Καὶ Μητρόδωρος δὲ ὁ Χῖος καὶ Ζήνων ὁ Ἐλεάτης καὶ Διογένης ὁ Σμυρναῖος διαφόρους ἀρχὰς τῶν ὅλων ὑπέθεντο.

Obgleich Eusebius in der Praeparatio I, 8[23]), woselbst er die »Stromata« Plutarchs ausgeschrieben hat[24]), eine obiger Stelle ganz nahekommende Fassung hat und sogar beiderseits die gleichen Zitate aus Xenophon und Plato folgen, so ist doch genug Fremdartiges in den Worten Theodorets, um die Vermutung Diels' berechtigt zu finden. Nicht nur fehlt bei Eusebius der dem Lehrsatz des Thales beigefügte Homervers Ξ 201 (302), den bereits Aristoteles[25]) und nach ihm Sextus Empiricus[26]) und Irenaeus[27]) in demselben Zusammenhang aufweisen man vermißt bei ihm auch die Namen Hippasus und Heraclit und liest daselbst Diogenes Apolliniata statt Diogenes Smyrnaeus.

3. Waren aber die Placita des Aëtius und das nebenher gebrauchte Summarium die einzigen heidnischen Hilfsquellen? Diels behauptet, daß Theodoret wirklich nur den Aëtius vor sich

[23]) M. 21, 56—57.

[24]) Diels, l. c. p. 577—583: Πλουτάρχου Στρωματέων ἀποσπασμάτιον.

[25]) Metaph. I, 3, p. 983B.

[26]) Adv. Mathematicos X, 314 (Ex recens. Immanuelis Bekkeri, Berolini 1842, p. 539).

[27]) Adv. Haeret. II, 14 (M. 7, 750B—751A).

gehabt habe und auf die anderen sekundären Quellen sich ausschließlich deshalb berufen habe, um seine Beweise im Ansehen zu steigern. Waren diese ja nur dann wirksam, wenn sie sich auf anerkannte heidnische Autoritäten stützten: »nam Aëtio soli non cito Graeci credidissent, crediderunt illorum (scil. Plutarchi et Porphyrii) patrocinio commendato et sustentato.«[28])

Daß eine derartige Tendenz Theodoret bei seinen Zitaten nicht fern lag, gesteht er offen ein. »Des Oenomaus, Porphyrius, Plutarch, Diogenian und der anderen habe ich euretwegen Erwähnung getan, da euch nur solche Männer glaubwürdig vorkommen, welche eure Sache vertreten; uns genügt schon das Zeugnis der Tatsachen.«[29]) »Wenn ihr vielleicht noch Mißtrauen habt und argwöhnt, daß wir diese Darlegung erdichteten, so soll euch Porphyrius ein glaubwürdiger Zeuge sein.«[30])

»Aber wenn im apologetischen Interesse Namen von Wichtigkeit waren, so war es noch unumgänglicher notwendig, daß sich mit ihnen der tatsächlich entsprechende Inhalt deckte. Jedes mißlungene Zitat mußte hier von verderblichen Folgen für die Verteidigung des Evangeliums begleitet sein und beraubte jedenfalls seine Worte des Kredits.«[31]) Darüber war Theodoret gewiß nicht im unklaren. Ob er neben Aëtius nur »splendoris gratia«[32]) Plutarch und Porphyrius als seine Gewährsmänner genannt hat, erscheint keineswegs als ausgemachte Wahrheit. Wenn er sich auch allein oder fast allein an Aëtius gehalten hat und die Untersuchung vornehmlich über Entlehnungen aus diesem Autor Gewißheit verschafft, so büßt darum seine wiederholte Versicherung, daneben auch Plutarch und Porphyrius gekannt und benutzt zu haben, noch nichts von ihrer Glaubwürdigkeit ein. Raeder tritt geradezu mit der Behauptung auf, daß unter dem aus Aëtius gesammelten Material sich auch Bestandteile eingestreut fänden, die einem anderen Autor zugehören müßten, und er findet keinen Grund, weshalb dieser nicht Porphyrius sein könnte.[33]) Schon Luzacius hat versichert, daß

---

[28]) Diels, l. c. p. 48. — [29]) S. X, 1073B—C. — [30]) S. II, 840B bis C. — [31]) Glubokovskij, a. a. O. Bd. II, S. 213. — [32]) Diels, l. c. p. 48. [33]) L. c. p. 90; vgl. Glubokovskij, a. a. O. Bd. II, S. 214.

Theodoret vor allem mit den Schriften des Porphyrius genau vertraut gewesen sei.[34])

Ist es schon a priori wahrscheinlich, daß Theodoret nicht nur mittelbar mit jenem Gegner bekannt war, gegen den er am meisten und in den denkbar schärfsten Ausdrücken polemisierte[35]) und auf dessen (unfreiwilliges) Zeugnis für die Wahrheit des Evangeliums er das größte Gewicht legte, so haben wir in der »Heilung« doch auch positive Anzeichen dafür. In Sermo II, 840B—841D, an welcher Stelle Theodoret auf das Zeugnis des Porphyrius zugunsten des höheren Alters des Moses im Vergleich mit allen heidnischen Berühmtheiten hinweist, ist Eusebius' Praeparatio I, 9[36]) Hauptquelle, aber woher wußte er, was Eusebius absichtlich verschwiegen, daß Porphyrius' und Eusebius' Ansichten hinsichtlich der Lebenszeit der Semiramis differierten?[37]) Ferner, sämtliche Zitate aus Porphyrius können auf Eusebius zurückgeführt werden[38]), nur nicht diejenigen, welche der Schrift: »ἡ φιλόσοφος ἱστορία« entnommen sind. Aus Sermo II, 856A[39]) erhellt zur Genüge, daß er mehr als den Titel dieses Buches kannte. In Sermo I, 797B—C und Sermo XII, 1141C—D, 1144A—B führt er Auszüge aus dem 3. Buche der »Geschichte der Philosophie« an, die in solcher Vollständigkeit nur ihm eigentümlich sind. Weil sich diese Zitate immerhin zu einem großen Teile bei Cyrill in der Schrift gegen Julian[40]) wiederfinden, ist Roos geneigt, einer beiden Schriftstellern gemeinsamen Quelle für die Auszüge aus Porphyrius das Wort zu reden. Der Beweis für diese Annahme steht noch aus; eine Vergleichung der in Betracht kommenden Stellen ist ihr unseres Erachtens nicht allzu günstig.

Weniger zahlreich sind die Zitate aus Plutarch. Daß

[34]) L. c p. XVII: »[Theodoretus] illos . . . scriptores qui post Constantini Magni vixerunt aetatem, Porphyrium imprimis, ipse diligenter legisse inque suos usus convertisse videtur.

[35]) Vgl. oben S. 35. — [36]) M. 21, 72B.

[37]) Cf. Raeder, l. c. p. 123.

[38]) Neumann (l. c. p. 90, Proleg.) schreibt irrtümlich, das Zitat aus des Porphyrius »libri contra Christianos« in S. XII, 1152A stände nicht bei Eusebius; es ist aus Praep. V, 1 (M. 21, 312C); cf. Raeder, l. c. p. 102.

[39]) Vgl. S. oben S. 67. — [40]) M. 76, 781D—785A: lib. VI.

Theodoret das unter Plutarchs Namen gehende Epitome (ἡ περὶ τῶν τοῖς φιλοσόφοις δοξάντων ἐπιτομή) gekannt hat, will selbst Diels[41]) mit Rücksicht auf das Selbstzeugnis in Sermo IV, 908D und Sermo V, 929A—B nicht leugnen. Sicher ist allerdings, daß den Zitaten aus diesem Werke in Sermo II, 860B—D die Praeparatio XIV, 16 beziehungsweise XIV, 3 oder 19[42]) zugrunde liegt, die bereits erwähnte Apposition ὁ Μιλήσιος statt ὁ Μήλιος zu Diagoras verrät die Herkunft aus Eusebius evident.

Dagegen fußt vielleicht Sermo V, 929B: »ὁ Σταγειρίτης, ἐντελέχειαν πρώτην σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ, δυνάμει ζωὴν ἔχοντος· ἐντελέχειαν δὲ τὴν ἐνέργειαν κέκληκε« auf dem Texte in Plutarchs Epitome IV, 2. 3, da hier ebenfalls ἐντελέχεια und ἐνέργεια identifiziert werden: »τὴν δὲ ἐντελέχειαν ἀκουστέον ἀντὶ τῆς ἐνεργείας.« Stobaeus, der hier den Aëtius anscheinend am getreuesten wiedergibt, schreibt abweichend: »τὴν δὲ ἐντελέχειαν ἀκουστέον ἀντὶ τοῦ εἴδους καὶ τῆς ἐνεργείας.«[43])

Außerdem mag die Erzählung von der Reise Platos nach Ägypten in Sermo II, 833B—C, da eine nähere Quelle nicht bekannt ist, aus den »Βίοι παράλληλοι« Plutarchs genommen sein, ebenso die Stelle Sermo XII, 1144B, wo von dem Ölverkauf Platos in Ägypten die Rede ist.[44]) Die im Beginn von Sermo VIII aufgeführten Rätsel des Pythagoras können, wie Raeder meint, am ehesten aus Plutarch »De liberorum educatione« 17 stammen, da in den übrigen bekannten Quellen, welche von den Rätseln sprechen, das eine oder andere der von Theodoret mitgeteilten fehlt.[45])

Belangloser ist es, ob Numenius, den Theodoret ebenfalls als Gewährsmann anruft[46]), wirklich bei Abfassung der »Curatio« benutzt worden ist. Das einzige aus ihm möglicherweise entlehnte Zitat: »Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωϋσῆς Ἀττικίζων;« in

[41]) L. c. p. 10. — [42]) M. 21, 1237D ff., 1185D, 1260B.

[43]) Diels, l. c. p. 387; Glubokovskij, a. a. O. Bd. II, S. 214, Anm. 111.

[44]) Vita Solonis, 2.

[45]) Porphyrius, vita Pythagor. 39. 42 (s. Cyrill., c. Jul. IX: M. 76, 961A—B); Plutarch, De Iside et Osir. 10.

[46]) S. I, 793A.

Sermo II, 860D konnte Theodoret ebensogut aus den »Teppichen«[47]) und der »Vorbereitung«[48]) bekannt sein.

2. Die heidnischen Originalquellen der Curatio.

1. Ein Apologet, der das System des Hellenismus zu widerlegen und die Widersprüche seiner Lehrer aufzudecken sich anschickte, ohne anders als aus zweiter Hand sich die Kenntnis der gegnerischen Lehre verschafft zu haben, würde sicher nicht als qualifiziert für seine Aufgabe gelten können. Wiewohl Theodoret, in dieser Beziehung keine hervorragende Ausnahme unter den Schriftstellern seiner Zeit, den weitaus größten Teil seiner Zitate den apologetischen Hauptwerken des Clemens und des Eusebius entlieh und einen anderen Teil heidnischen Kompendien entnahm, so verrät seine »Heilung« dennoch an vielen Stellen eine selbständig erworbene klassische Bildung.

Die Dichter Homer und Hesiod, die Redner Isokrates und Demosthenes, die Historiker Herodot und Thucydides, die Philosophen Plato und Aristoteles, der Grammatiker Apollodor und der Neuplatoniker Plotin, alle kommen zu Worte. Liegen wie für Homer und Plato genügende Gründe vor, daß Theodoret ihre Schriften im Original kannte und benutzte, so fehlen für die anderen Autoren wenigstens jegliche Anzeichen, daß ihre Zitate aus sekundären Quellen ausgeschrieben wurden.

Nicht weniger als 18 Stellen, unter ihnen 8 wörtliche Zitate, können wir aufzeigen, die aus Homer ohne Vermittelung durch andere Schriftsteller in den Text verflochten sind.[1])

Bei Hesiod ist die unmittelbare Beziehung nicht ganz so zweifellos. Die in Sermo V, 925C zitierten Verse waren in der Praeparatio XIV, 27 zu finden[2]), allerdings der erste nur in verkürzter Form, und das Zitat in Sermo VIII, 1025A ist aus

[47]) Strom. I, 22: M. 8, 893B—896A.

[48]) Praep. IX, 6 und XI, 10: M. 21, 693C und 873B.

[1]) Roos, l. c. p. 5; Glubokovskij, a. a. O. Bd. II, S. 215; Raeder, l. c. p. 93; 155 sqq.: Index fontium. Die irrtümliche Ansicht Theodorets, daß laut Γ, 236 ff. Helena ihre Brüder für tot gehalten habe, als sie dieselben bei der τειχοσκοπία nicht erblickte, erklärt Raeder für ein bloßes Versehen.

[2]) M. 21, 1285A.

Platos Kratylus p. 397E—398 genommen. Die kurze Mitteilung aus dem Dichter in Sermo XII, 1137A: Ἡσίοδον, τραχεῖαν λέγοντα τῆς ἀρετῆς τὴν ὁδὸν καὶ προσάντη καὶ δύσβατον (Opp. 289 bis 292) hat inhaltliche Berührung mit den Strom. IV, 2[3]), aber Hesiods Name steht hier nicht.[4])

Von Isokrates (p. 13A) rührt ein kurzes Zitat in Sermo VIII, 1013A her und aus Demosthenes (περὶ παραπρεσβείας: p. 390, 26) ist ein solches in Sermo VIII, 1017A. Über Demosthenes zeigt sich Theodoret auch in Sermo I, 796B unterrichtet.

Verschiedene Male deutet der Text auf eine Vertrautheit mit Stellen aus dem 1. Buche Herodots hin[5]) und in Sermo VIII, 1020A gibt sich die Bekanntschaft mit dem Berichte des Thucydides (de bello Peloponn. II, 34) über die Ehrung gefallener Krieger in Athen zur Zeit des peloponnesischen Krieges zu erkennen.

Von Aristoteles (de anima I, 2, p. 404a) kann die Beschreibung der Atome in Sermo IV, 901B hergeleitet werden, wenigstens ist ein Beweis, daß sie aus einer anderen Quelle geflossen sein könne, nicht vorhanden.[6])

Aus Plotins Schrift: »περὶ εἱμαρμένης« (Enneaden III, 2) hat die »Heilung« in Sermo VI, 976D—984B eine Serie von zusammenhängenden Stellen sich zu eigen gemacht; das aus »περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων« (Enneaden V, 1) angezogene Zitat in Sermo II, 852A ist jedoch der Praeparatio XI, 17[7]) entnommen.

Zweifelhaft ist die Tatsache der Bekanntschaft Theodorets mit Apollodor: jedenfalls ist die angeblich aus dessen Bibliotheca III, 10 in Sermo VIII, 1013C geschöpfte Erzählung, Äskulap sei »ὑπὸ κυνὸς τραφείς« und habe in Tricca und Epidaurus zuerst seine Kunst geübt, darin nicht enthalten.[8])

Für Plato endlich ist Theodoret mehr wie für irgendeinen anderen heidnischen Autor eingenommen, und die meisten

[3]) M. 8, 1217B.

[4]) Cf. Roos, l. c. p. 5: Theodoretus ipse Homerum (et fortasse Hesiodum) legisse videtur.

[5]) S. IX, 1048D; S. X, 1093D; S. XII, 1149A.

[6]) Diels, l. c. p. 45, n. 2. — [7]) M. 21, 889B—892A. — [8]) Cf. Raeder, l. c. p. 94.

Zitate sind infolgedessen diesem »Fürsten unter den Philosophen« (τῶν φιλοσόφων ὁ κολοφῶν: Sermo I, 800D) entlehnt. Zwar stammt auch hier der größte Teil aus Eusebius und Clemens, aber er besaß doch eine erheblich umfangreichere Kenntnis der platonischen Schriften als die, welche er aus den genannten Apologeten gewinnen konnte. Aus der Apologie[9]), aus dem Gastmahl[10]), aus Phaedon[11]), Kratylus[12]), Politeia[13]) und Ion[14]) sind ihm allein zugehörige Stellen nachweisbar, und auch der Inhalt der in den bekannten Quellen nicht erwähnten Dialoge: »Philebus«, »Rivales« und Charmides« war ihm bekannt.[15])

2. Die Verlegenheit, einige Diskrepanzen zwischen platonischen Texten bei Clemens und Theodoret nicht recht erklären zu können, führten Raeder zur Vermutung einer verloren gegangenen Quelle, aus der Theodoret außer anderem auch einen Teil seiner Platozitate ausgeschrieben habe. Unter der Voraussetzung einer solchen Schrift lasse sich z. B. die Stelle Sermo XII, 1133D—1136A unschwer erklären. Theodoret führt gemäß Politeia I, p. 328D sqq. den Socrates in einer Unterhaltung mit Cephalus begriffen an und bringt von letzterem zwei Aussprüche, die auch in den Stromata stehen, jedoch ohne Angabe der redenden Personen.[16]) Konnte Theodoret also die Stellen nicht aus Clemens haben, so hatte er sie vielleicht aus Plato selbst? Auch das hält Raeder für unwahrscheinlich, da in der Politeia der zweite Ausspruch nicht dem Cephalus, sondern einer dritten Person, namens Sophocles zugeschrieben ist.[17])

[9]) P. 17B—C = S. I, 797C; p. 41C—D = S. VI, 976C; p. 28D = S. VIII, 1028B—C.

[10]) P. 201 = S. I, 793C.

[11]) P. 64 sqq. = S. VIII, 1024B; p. 69C = S. I, 821D.

[12]) P. 396B und p. 402B—404C = S. III, 876A—B; p. 397E bis 398C = S. VIII, 1024D.

[13]) Lib. III, p. 398A = S. II, 828B; S. V, 928A; S. X, 1072D bis 1073A.

[14]) P. 534B = S. II, 836B.

[15]) S. S. XII, 1140D. Glubokovskij (a. a. O. Bd. II, S. 215) zählt fälschlich die Platozitate: Politeia, lib. V, p. 468E und 469A—B zu den unmittelbar entnommenen; sie sind aus Praeparatio XIII, 11 und XIV, 4 (M. 21, 1096B, 1192A).

[16]) Strom. III, 3: M. 8, 1120B. — [17]) L. c. p. 94 sqq.

Sollte aber nicht, da Cephalus einige Zeilen weiter am Gespräche wieder teilnimmt, ein Versehen von seiten Theodorets vorliegen können? Mit der Annahme einer neuen Quelle würden sich immerhin für die platonischen Stellen einige textliche Schwierigkeiten leichter heben lassen.[18]) Jedenfalls wird angesichts der unerklärlichen Herkunft so mancher Angaben in der »Heilung« aus dem Gebiete hellenischer Wissenschaft jener Hypothese, welche übrigens vor Raeder schon Glubokovskij[19]) empfohlen hat, die Berechtigung nicht abzusprechen sein.

3. Welch mannigfaltiges Material in der Apologie heute noch unbekannten Ursprunges ist, hat Raeder im einzelnen aufgedeckt.[20]) Theodoret kennt den Philosophen Cornutus als Verfasser einer hellenischen Theologie[21]) und weiß, was über die Harmonie des menschlichen Körpers und die Weisheit der menschlichen Seele Hippocrates, Galenus, Xenophon, Aristoteles, Theophrast und »μυρίοι ἕτεροι« geschrieben haben.[22]) Daß Plato »εὔγλωττος«, Demosthenes »δεινός«, Thucydides zornmütig und Aristoteles in seinen Syllogismen unbesieglich war[23]), daß Cyrus der Ältere von Xenophon als tugendhaft gelobt wurde[24]), daß Epictet und Xenophon über die göttliche Vorsehung geschrieben haben.[25]) Das alles ist ihm bekannt. Er kennt den Vaternamen von Xenophon[26]), Thucydides und Aristoteles[27]) sowie die Heimat der Philosophen Empedocles, Diogenes und Aristoteles.[28]) Er berichtet den Ausspruch des Aristoteles (Eth. Nic. I, 4, 1096a) über Plato: »φίλος μὲν ὁ ἀνήρ, φίλη δὲ ἀλήθεια, ἀμφοῖν δὲ ὄντοιν φίλοιν φίλτερον ἡ ἀλήθεια.«[29]) Wir vernehmen Einzel-

[18]) In S. IX, 1040D berichtet z. B. Theodoret von Plato, was aus dessen Schriften nicht hervorgeht, daß er die spartanischen Gesetze bewundert habe und sie in seinem Idealstaate eingeführt wissen wollte. Hier sei auch an die Beobachtung erinnert, daß einige Male bei Clemens und Theodoret Texte angeblich aus Plato angegeben werden, die sich in dessen uns bekannten Werken gar nicht finden (s. oben S. 55).

[19]) A. a. O. Bd. II, S. 217: »Einige Besonderheiten haben, scheint es, eine andere Herkunft, vielleicht sind sie aus einer uns nicht bekannten Schrift.«

[20]) L. c. p. 96 sqq. — [21]) S. II, 856A. — [22]) S. V, 953C. — [23]) S. VIII, 1008C. — [24]) S. V, 945C. — [25]) S. VI, 984D. — [26]) S. I, 812A; S. V, 945A. — [27]) S. VIII, 1008C. — [28]) S. I, 796D. — [29]) S. IX, 1052A.

heiten aus dem Leben des Diogenes und von dem Aufenthalte Platos in Sizilien.[30]) Theodoret ist bewandert in den hellenischen Fabeln über Götter und Heroen: Orpheus[31]). Coelum, Saturn, Zeus[32]), Hercules[33]), die Söhne des Ödipus[34]), sowie in den Mythen vom Ursprung des Menschengeschlechtes.[35]) Er ist auch orientiert über das Aussehen der Götterbilder bei Medern, Persern und Ägyptern[36]), über die religiösen Gebräuche und Institutionen der heidnischen Vorzeit[37]) und weiß mehr Orakel aufzuzählen als sein Gewährsmann Eusebius.[38])

Unsere Apologie erwähnt die Einrichtungen des athenischen Staates[39]), die selbständige Regierungsform der Sparta unterstehenden Phliasier[40]), sie spricht von der Ehrung der Pisistratidenmörder Harmodius und Aristogiton seitens der Athener[41]), von den berühmten Feldherren in Hellas und Rom[42]), von den verschiedenen Gesetzgebern der Griechen[43]), von den Künstlern Phidias, Polyclitus, Praxiteles[44]), von der »βραχυλογία« der Perser[45]) und von anderen ähnlichen Kleinigkeiten. Es sind zwar Kleinigkeiten, aber zusammengenommen dokumentieren sie doch eine Fülle von bestimmten und gründlichen Kenntnissen in der heidnischen Literatur und sie stützen in der Tat die Vermutung, daß unser Wissen um die Quellen der Curatio noch immer lückenhaft ist.

Für die Annahme einer weiteren Quelle spricht auch die Wahrnehmung, daß zuweilen aus Eusebius und Clemens anscheinend genommene Sätze bei näherer Prüfung Unterschiede zeigen, die mit dem vermuteten Ursprunge nicht in Einklang zu bringen sind. Ein Beispiel sind hierfür die Worte des Antisthenes in Sermo I, 809D—812A:

---

[30]) S. XII, 1137B und 1144B.

[31]) S. III, 872A. — [32]) S III, 873A. — [33]) S. VIII, 1012C—D. — [34]) S. VIII, 1021C. — [35]) S. V, 925D—928A. — [36]) S. III, 885B. — [37]) S. III, 889A; S. IV, 921A—B; S. VII, 993C; S. VIII, 1013A—B, 1016B—D, 1017B.

[38]) S. X, 1061A; cf. Praep. II, 3: M. 21, 120C.

[39]) S. IX, 1040C; S. X, 1072B—C. — [40]) S. IX, 1037A. — [41]) S. VIII, 1021D.

[42]) S. VIII, 1029B; S. X, 1072A. — [43]) S. IX, 1037A—B.

[44]) S. III, 885A. — [45]) S. V, 949B.

»Ἀπὸ εἰκόνος οὐ γνωρίζεται, ὀφθαλμοῖς οὐχ ὁρᾶται, οὐδενὶ ἔοικε· διόπερ αὐτὸν οὐδεὶς ἐκμαθεῖν ἐξ εἰκόνος δύναται.«

Viel unbestimmter, unter sich jedoch übereinstimmend schreiben Clemens und Eusebius:

»Ὅτε Σωκρατικὸς Ἀντισθένης παραφράζων τὴν προφητικὴν ἐκείνην φωνήν (Eusebius: γραφήν)· Τίνι με ὡμοιώσατε; λέγει Κύριος, Θεὸν (bei Clemens fehlt Θεὸν) οὐδενὶ ἐοικέναι φησί· διόπερ αὐτὸν οὐδεὶς ἐκμαθεῖν ἐξ εἰκόνος δύναται.«[46])

Ähnlich verhält es sich mit der Stelle Sermo I, 796B:

»Γεωμετρίαν μὲν γὰρ καὶ ἀστρονομίαν Αἰγυπτίους πρώτους εὑρηκέναι φασίν· ἀστρολογία δὲ καὶ γενεθλιαλογία Χαλδαίων εὕρημα λέγεται.«

Clemens und von ihm abhängig Eusebius sind weniger deutlich und vollständig:

»Αἰγύπτιοι γοῦν πρῶτοι ἀστρολογίαν εἰς ἀνθρώπους ἐξήνεγκαν· ὁμοίως δὲ καὶ Χαλδαῖοι . . . Γεωμετρίας τε αὖ εὑρεταὶ γεγόνασιν.«[47])

Bei einem Vergleiche der Timaeusstelle p. 28D in Sermo IV, 909C—D mit der Praeparatio XI, 29[48]) treten ebenfalls Differenzen zutage, deren Entstehen ohne Zuhilfenahme einer besonderen Quelle unerklärlich ist. Eusebius bietet das genannte Zitat an und für sich getreuer, aber er übergeht gerade die markante Antwort: »Γέγονε« auf die vorhergehende Doppelfrage:

»Πότερον [κόσμος] ἦν ἀεὶ γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος;«

Theodoret hinwieder bringt kleinere Erweiterungen des Textes und kleidet ihn obendrein in die Form des Dialoges.[49])

4. Ob Theodoret von den literarischen Angriffen Julians, speziell seinen Büchern gegen die Christen aus eigener Anschauung Kenntnis hatte und inwieweit die »Heilung« hierfür Beweisstellen bietet, ist lange Zeit Gegenstand der Kontroverse gewesen. Gegen Garnier und eine Reihe späterer Historiker,

[46]) Strom. V, 14: M. 9, 164B—165A; Praep. XIII, 13: M. 21, 1120C. Cf. Raeder, l. c. p. 76sq.

[47]) Strom. I, 16: M. 8, 784f; Praep. X, 6: M. 21, 789C—D. Cf. Raeder, l. c. p. 77.

[48]) M. 21, 928D. — [49]) Vgl. Glubokovskij, a. a. O. Bd. II, S. 217, Anm. 147.

welche unsere Apologie zu den direkten Widerlegungsschriften der Anklagen des kaiserlichen Apostaten zählten[50]), zeigte Neumann[51]), daß nur an zwei Stellen der Curatio von Julians Person[52]), aber nirgendwo von seinen Büchern die Rede ist und noch weniger ein Zitat aus ihnen gefunden wird. Anderseits versuchte Neumann jedoch[53]) das wenigstens festzustellen, daß Theodoret Julians Schriften gelesen habe und hie und da in der »Heilung« aus der Art und Weise der Widerlegung des Hellenismus seine Kenntnis der Anklagen des Kaisers ersichtlich sei. Mag letzteres auch unbestritten bleiben, so fehlt doch selbst den von Neumann als beweiskräftig zugelassenen Vergleichungsstellen eine solche Konsequenz, daß die nähere Bekanntschaft Theodorets mit den julianischen Schriften oder gar eine Berücksichtigung derselben in der »Heilung« als außer Zweifel gestellt gelten könnte. Vergleichen wir nur die als am nächsten verwandt bezeichneten Stellen! Nachdem Julian in den »Büchern gegen die Christen« diese getadelt, daß sie nicht bei den Meinungen der Hebräer geblieben seien, deren fromme Gebräuche zwar den heidnischen nachständen, aber die christlichen an Reinheit und Lauterkeit überträfen, schreibt er: »Jetzt aber geht es euch wie den Blutegeln, die das schlechteste Blut herausziehen und das reinere zurücklassen.«[54]) Man bedarf einer ganzen Reihe von verbindenden Gedanken, um darin eine Verwandtschaft mit Sermo I, 824C—D zu entdecken, wo die Beschäftigung der Christen mit der heidnisch-klassischen Literatur mit den Worten gerechtfertigt wird: »Den Bienen ist das Gesetz angeboren, daß sie sich nicht nur auf süße, sondern auch auf bittere Blüten setzen und das Bittere in ihnen zurücklassen, aber die Süßigkeit daraus saugen.«[55])

In Sermo VII, 1001C ruft Theodoret, seine Angriffe auf die heidnischen Opfer abschließend, den Heiden zu: »Glaubet ja nicht, wider die Beschuldigungen, die wir gegen euere Opfer

[50]) S. oben S. 36f. — [51]) L. c. Proleg. p. 88—92.
[52]) S. IX, 1041C—1144A; S. X, 1069B.
[53]) L. c. Proleg. p. 90.
[54]) P. 202A (Neumann, l. c. p. 198 sq.)
[55]) Cf. Neumann, l. c. Proleg. p. 90.

vorbrachten, euch dadurch verteidigen zu können, daß ihr auf die Angriffe mit Gegenbeschuldigungen antwortet.« Die korrespondierende Stelle in Julian lautet: »Wenn anders meine Leser widersprechen wollen, so sollen sie, wie vor Gericht, nicht Dinge einmengen, die nicht zur Sache gehören, und sollen auch, dem Sprichworte folgend, vor der Rechtfertigung ihrer eigenen Ansichten nicht selbst Anschuldigungen erheben. Denn so ist's besser . . . . ., wenn sie in ihrer Antwort auf unsere Angriffe keine Gegenbeschuldigung vorbringen.« [56]) Die geringfügige Übereinstimmung beweist darum nicht viel, weil es sich eben um ein Sprichwort handelt, das ja in vieler Munde ist.

An anderer Stelle in den »Büchern gegen die Christen« lobt Julian die Segnungen der Regierung Numas und führt sie auf übernatürlichen Ursprung zurück: »Zeus hat, wie man sieht. diese Güter vermittels göttlicher Begeisterung und Inspiration (ἐκ κατοχῆς καὶ ἐπιπνοίας θείας) der Stadt verliehen, vermittelt durch die Aussprüche der Sibylle und aller übrigen, welche während jener Zeit in heimischer Sprache Orakel gaben.« [57]) Kurz nachher heißt es: »Der göttliche Hauch, der zu den Menschen dringt, findet sich selten und nur in wenigen« (τὸ . . . ἐκ θεῶν . . . πνεῦμα). [58]) Es gehört guter Wille dazu, um zu glauben, daß Theodoret eine Zurückweisung dieser Stellen mit seinen Worten in Sermo X, 1065 4 A bezweckt habe: »Sie bringen die Orakelverse nicht vermöge einer göttlichen Eingebung und Begeisterung (ἔκ τινος θειασμοῦ καὶ κατοχῆς) zustande, sie stehlen sie vielmehr aus der Dichtung des Empedocles.« [59])

Annehmbarer ist schon ein Vergleich zwischen Sermo I, 789 C und einer Stelle in Epist. 42 des Kaisers. Julian vergleicht die Christen mit Fieberkranken (τοὺς φρενιτίζοντας), die man auch gegen ihren Willen heilen müsse; ähnlich sagt Theodoret von seinen Gegnern: »Sie kennen ihre schwere Krankheit nicht« und schrecken vor dem Arzte zurück »wie von einer Fieber-

[56]) P. 41 E und 42 A (Neumann, l. c. p. 163 sq.; cf. Proleg. p. 90).
[57]) P. 194 B (Neumann, l. c. p. 195 sq.).
[58]) P. 198 B (Neumann, l. c. p. 196 sq.).
[59]) Cf. Neumann, l. c. Proleg. p. 91.

krankheit Befallene« (καθάπερ οἱ φρενίτιδι κατεχόμενοι νόσῳ).[60]) Bemerkenswert sind auch die bei Theodoret und Julian auf Asclepios und Jesus bezüglichen Passus. Julian nennt den Asclepios »das größte Geschenk des Helios und Zeus«: Zeus habe ihn auf geistige Weise mit sich selbst gezeugt (ἐν τοῖς νοητοῖς ἐξ ἑαυτοῦ ἐγέννησε) und durch den lebendigen und Leben spendenden Helios auf Erden in einfacher Menschengestalt erscheinen lassen (εἰς τὴν γῆν διὰ τῆς Ἡλίου γονίμου ζωῆς ἐξέφηνεν . . . ἐνοειδῶς μὲν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ).[61]) Theodoret legt dagegen augenscheinlich großen Wert auf den Nachweis der rein menschlichen Herkunft des Asclepios.[62])

Sagt Julian, Jesus werde erst seit wenig mehr als 300 Jahren genannt[63]), so klingt es in etwa wie eine Erwiderung, wenn Theodoret sagt, Asclepios sei zur Zeit Homers noch nicht unter die Götter gerechnet worden.[64])

Eine unverkennbare Bezugnahme auf Julian liegt in den Worten von Sermo III, 893D—896A: »δηλοῖ δὲ τοὔνομα [Σατανᾶς] τὸν ἀποστάτην κατὰ τὴν Ἑβραίων φωνήν«, und abgesehen von den zwei Stellen, welche direkt auf Julians Person gehen[65]), haben auch die Bezeichnungen der Christen als »Galiläer«[66]) eine deutliche Spitze gegen Julian, der mit dieser Benennung auf eine Kränkung der Christen abzielte.

Zusammenfassend können wir sagen, daß der Stellen, die wirklich auf Julian hinzielen, zu wenige sind und ihr Inhalt außerdem zu allgemein ist[67]), um uns einen sicheren Schluß in der Frage

[60]) Cf. Raeder, l. c. p. 102.

[61]) P. 200A (Neumann, l. c. p. 197),

[62]) S. VIII, 1013C—1016B: τοιγαροῦν καὶ ἄνθρωπος ἦν, οὐ δὲ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις παραπλησίως τραφεὶς, ἀλλὰ καὶ παρὰ κυνὸς τῆς πρώτης ἀπολαύσας ἀνατροφῆς.

[63]) P. 191E (Neumann, l. c. p. 199).

[64]) L. c.; zu ähnlich prägnanten Gegenüberstellungen bieten p. 253 sqq. = S. II, 844 sqq. und p. 354B = S. I, 793B Anlaß (s. den julianischen Text bei Neumann, l. c. p. 210 sqq. resp. p. 230).

[65]) S. oben S. 82, Anm. 52.

[66]) Z. B. S. IX, 1036B, 1045C; S. X, 1088C.

[67]) Asmus (a. a. O. S. 116—145: »Theodorets Therapeutik und ihr Verhältnis zu Julian«), welcher eine große Zahl von Berührungspunkten zwischen der »Heilung« und Julian nachzuweisen versuchte, übersah, daß

zu ermöglichen, ob Theodoret Julians Schriften, besonders »die Bücher gegen die Christen« gelesen oder sogar bei Abfassung der »Heilung« berücksichtigt habe. Wahrscheinlich ist es nicht. Hätte er aus eigener Lektüre von den »Büchern gegen die Christen« Kenntnis gehabt, so würde er doch wohl irgendwo in seinen Schriften, speziell im 3. Buche seiner Kirchengeschichte, dessen Inhalt lediglich gegen Julian gerichtet ist, darauf zurückgekommen sein. Es wird also wie für Porphyrius, aus dessen »Büchern gegen die Christen« Theodoret kein Zitat anführt, das nicht auf Eusebius zurückgeführt werden könnte[68]), so auch für Julian nach wie vor bei der These von C. Roos sein Bewenden haben: »Theodoretum Porphyrii et Juliani imperatoris libros contra Christianos scriptos legisse non verisimile est.« [69])

IV. Die Art der Quellenbenutzung in der Curatio.

Da nur ein kleiner Bruchteil der ungefähr 340 Zitate in der »Heilung« nachweisbar den originalen Werken selbst, der weitaus größte Teil dagegen aus sekundären Quellen entnommen ist, so muß auch bei der Frage nach der Art und Weise der Quellenbenutzung die Untersuchung in erster Linie an die Kompilationen aus Werken letzterer Art anknüpfen. Das Urteil über die Zuverlässigkeit und Gründlichkeit des von Theodoret gesammelten Materials wird sich also vornehmlich auf den Wert der dem Eusebius, Clemens und Aëtius entnommenen Zitate stützen müssen.

1. Die Kompilationen aus Eusebius.

1. »Ebenso belesen in der neueren, wie wenig bewandert in der älteren Literatur« verdankt Eusebius sein Beweismaterial

Ähnlichkeiten zwischen zwei Schriftstellern erst dann eine Beziehung derselben begründen, wenn durch die Übereinstimmung in Inhalt und Form bewiesen werden kann, daß die betreffenden Stellen ihnen ausschließlich zukommen. Dieser Nachweis ist um so schwerer zu führen, als aus der antichristlichen Literatur jener Periode nur geringe Reste erhalten sind und in dem großen Kampfe für und wider das Christentum die meisten Argumente beider Parteien viel zu sehr Allgemeingut waren, um sie ohne weiteres einzelnen Schriftstellern allein zusprechen zu können.

[68]) S. oben S. 74.

[69]) L. c. Thesis I (auf dem Umschlage der Dissertation abgedruckt).

in der »Vorbereitung«, abgesehen etwa von den Zitaten aus Xenophon und Plato, meist »Schriftstellern, die nicht jenseits des ersten christlichen Jahrhunderts gelebt haben.«[1]) Schon dieser Umstand verringert den Wert seiner Kompilationen erheblich. Allerdings sind die ungünstigen Urteile eines Hullemann, Niebuhr und Scaliger, welch letzterer die eusebianischen Exzerpte als »Irrtümer, Narreteien, Tollheiten und Wahngebilde« geißelte, durch Freudenthal beträchtlich eingeschränkt[2]), aber selbst seine maßvolle Kritik kann von Mängeln aller Art den Text des Eusebius nicht freisprechen. Tadelt er »vor allem, daß Eusebius Namen und Werke der exzerpierten Schriftsteller bisweilen gar nicht, bisweilen falsch, bisweilen ungenau anführt«, daß er ferner, »wo er sich innerhalb derselben Schrift hält, oft Früheres und Späteres verwechselt«[3]), so erinnern wir uns, an der Nachahmung solcher Fehler gerade die Abhängigkeit der Zitate Theodorets von denen des Eusebius konstatiert zu haben.[4])

2. Eine genauere Betrachtung zeigt, daß aber Theodoret zu den genannten Irrtümern seines Autors aus eigener Nachlässigkeit noch manche neue hinzugefügt hat.[5])

Er weist z. B. in Sermo III, 880B die Äußerungen Plutarchs dem Traktate: »De oraculorum defectu« zu, während Eusebius in der Praeparatio V, 5[6]) richtig die Abhandlung: »De Iside et Osiride« angibt. Der Fehler findet vielleicht seine Erklärung dadurch, daß unmittelbar nachher der Praeparatio V, 5[7]) eine Stelle entlehnt ist, die sich in Plutarchs »De oraculorum defectu« wirklich findet.

---

[1]) Freudenthal, Hellenistische Studien. Breslau 1875, Heft 1, S. 7.

[2]) A. a. O. 3. Vgl. das Urteil Harnacks (Texte und Untersuchungen. 1884, II, 2, S. 223): »Überschlägt man, was z. B. zu Eusebius' Zeiten an Apokryphen, an Fiktionen, an Illusionen in Kurs war, so gewinnt man Respekt vor den literarischen Grundsätzen dieses Bischofs.«

[3]) A. a. O. S. 5.

[4]) S. oben S. 54 ff.

[5]) Zum Folgenden vgl. Roos, l. c. p. 17 sqq.; Raeder, l. c. p. 104 sqq.; Glubokovskij, a. a. O. Bd. II, S. 216 ff.

[6]) M. 21, 324C—D.

[7]) M. 21, 328A.

In Sermo III, 880C—D sollen zwei Aussprüche des Porphyrius aus der »Epist. ad Anebon.« beziehungsweise aus »De philosophia ex oraculis« sein, tatsächlich sind sie beide aus »De abstinentia«, was aus der Praeparatio III, 4[8]) beziehungsweise IV, 22[9]) ersichtlich ist.

Von dem Zitat in Sermo X, 1065A—B versichert Theodoret emphatisch, es aus Porphyrius' »De philosophia ex oraculis« zu haben (ἐν τούτῳ γε καὶ οὐκ ἐν ἄλλῳ τῷ ξυγγράμματι), und dennoch ist es nicht daher. Eusebius in der Praeparatio IV, 10[10]) und sogar er selbst bezeugt in Sermo VII, 1004A, daß die Stelle aus »De abstinentia« genommen ist.

In Sermo VIII, 1024C zitiert er statt des 5. irrtümlich das 10. Buch von Platos Republik; sein Autor Eusebius[11]) hat überhaupt keinen Dialog genannt.

In Sermo IX, 1048D steht das 10. Buch der »Gesetze« Platos statt des 6., wie Eusebius in Praeparatio XIII, 19 es richtig hatte.[12])

Ein Zitat aus Plato, das Eusebius in der Praeparatio XII, 33 ohne näheren Fundort anführt, wird von Theodoret in Sermo XII, 1133B auf Theaetet bezogen, während es sich in den »Gesetzen« findet.

Sermo V, 933A wird dem Numenius das über die Seelenlehre der Stoiker Gesagte zugeschrieben, obwohl es nach der Praeparatio XV, 20[13]) dem Arius Didymus gehört; vermutlich hat die Aufschrift kurz vorher in Praeparatio XV, 17: »Ἀπὸ τοῦ ά Περὶ τἀγαθοῦ Νουμηνίου«, zu diesem Irrtum Anlaß gegeben.

Auf ähnliche Weise können wir die falsche Angabe in Sermo VII, 1004C aufhellen, wonach Philo Byblius berichtet haben soll, daß von Aristomenes Messenius dem Jupiter 300 Menschen zum Opfer gebracht seien. Eusebius macht hingegen in Praeparatio IV, 6[14]) den Clemens (Cohortatio) zum Berichterstatter, aber unmittelbar vorher hat er ein Zitat aus Philo.

---

[8]) M. 21, 173A. — [9]) M. 21, 301C—D. — [10]) M. 21, 256D. — [11]) Praep. XIII, 11: M. 21, 1096B. — [12]) M. 21, 1169B. — [13]) M. 21, 1349D. — [14]) M. 21, 273C.

Zwar nimmt Eusebius in seinen Exzerpten kleinere Änderungen, meistens Verkürzungen vor, im großen und ganzen jedoch zeigt er sich dem Wortlaute und der Auffassung seiner Vorlagen gegenüber zuverlässig.[15]) Viel weniger gewissenhaft und treu ist in dieser Hinsicht Theodoret bei seinen Textentlehnungen aus Eusebius.

Verhältnismäßig geringfügiger Art ist noch die Nachlässigkeit in Sermo IX, 1052B, wo zwei durch eine kurze Zwischenbemerkung getrennte Platostellen (Republ. V, p. 461B bis C) ohnes weiteres verbunden sind, wiewohl Eusebius (Praeparatio XIII, 19: M. 21, 1172A) sie korrekterweise auseinanderhielt. Mehr Tadel verdient schon in Sermo X, 1064A die Kürzung eines in Eusebius (Praeparatio V, 4: M. 21, 321A) aus Plutarchs »De oraculorum defectu« angeführten Zitates und die dadurch geforderte mediale Anwendung zweier bei Eusebius passiv gebrauchter Wörter (τελεῖσθαι und ποιουμένας).

In Sermo IV, 909C hat Theodoret in der Stelle Platos (Republ. VI, p. 509B): »καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι« die Ausdrücke γιγνωσκομένοις und γιγνώσκεσθαι mit γενομένοις und γενέσθαι entgegen der richtigen Zitation bei Eusebius (Praep. XI, 21: M. 21, 904B) vertauscht. Da die Gegenüberstellung von εἶναι und γίγνεσθαι Theodoret bekannter sein mochte, ist anzunehmen, daß diese Veränderung auf einem Versehen beim Abschreiben oder auf der Undeutlichkeit der benutzten Handschrift beruht.

Ein schlagendes Beispiel für Theodorets Flüchtigkeit liegt in Sermo VI, 972A vor, wo er einen Satz Platos aus Theaetat (p. 176C) über Gottes Gerechtigkeit in solcher Fassung bietet: »Θεὸς οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἄδικος, ἀλλ' ὡς οἷόν τε δικαιότατος, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ ὁμοιότερον οὐδὲν ἢ ὅς ἂν ἡμῶν γένηται ὅτι δικαιότατος περὶ τοῦτο.« Die Entstehung des sinnlosen Zusatzes περὶ τοῦτο wird uns klar, wenn wir beachten, daß Plato und Eusebius, aus dem (Praep. XII, 29: M. 21, 1004D—1005A) das Zitat geschlossen ist, den folgenden Satz mit περὶ τούτου anfangen.

[15]) Freudenthal, a. a. O. S. 7 und 9.

Ähnlich ist gleich darauf in Sermo VI, 972B—C aus Eusebius (Praep. XII, 52: M. 21, 1052B) der Passus aus Platos Leges X, p. 902E—903A (Μὴ τοίνυν . . . ῥᾳθυμοῦντα) durch Interpolationen dergestalt verderbt wiedergegeben, daß der Sinn des Originals ganz alteriert ist. Jedenfalls hat Theodoret sich hier nicht Mühe genug gegeben, den ihm von Eusebius fehlerlos überlieferten Platotext gründlich zu verstehen.

Eine völlige Umkehrung des Sinnes ist mit der in Sermo VI, 969A vorgenommenen Änderung des Zitates aus Platos Leges II, p. 661C—D verbunden. In dem bei Eusebius (Praep. XII, 31: M. 21, 989A) korrekt gegebenen Wortlaut: »Ἐγὼ μὲν γάρ λέγω σαφῶς τὰ μὲν κακὰ λεγόμενα ἀγαθὰ τοῖς ἀδίκοις εἶναι, τοῖς δὲ δικαίοις κακά« sind nämlich von Theodoret die Worte ἀδίκοις und δικαίοις einfach umgestellt. Diese Verdrehung ist für Theodorets Schriftstellerei wirklich kompromittierend, wofern nicht die Schuld einen Abschreiber trifft.

Sermo IX, 1053A bietet eine inhaltlich fehlerhafte Paraphrase der Leges IX, p. 868A. Theodoret schreibt: »Ἀθῶον μὲν γὰρ εἶναι κελεύει τὸν τὸν ἴδιον ἀναιροῦντα οἰκέτην, τὸν δὲ θυμῷ τὸν ἀλλότριον σφάττοντα τὴν τιμὴν μόνην ἐκτίνειν«; Eusebius zitiert (Praep. XIII, 21: M. 21, 1176B) hingegen wortgetreu: »Δοῦλον δὲ [ὁ] κτείνας ἑαυτοῦ μὲν καθηράσθω, ἐὰν δὲ ἀλλότριον θυμῷ διπλῆ τὸ βλάβος ἐκτισάτω τῷ κεκτημένῳ.«

Aus dem Satze des Porphyrius bei Eusebius (Praep. XIV, 10: M. 21, 1220B): »Τίς γὰρ λόγος τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ οὐκ ἀμφισβητήσιμος τοῖς ἑτεροδόξοις«, d. i., »es gibt in der Philosophie keinen so sicheren Lehrsatz, daß nicht Andersdenkende ihn noch angriffen«, macht Theodoret in Sermo I, 804B infolge Auslassung von τοῖς ἑτεροδόξοις: »es gibt in der Philosophie überhaupt keinen sicheren Lehrsatz«.

Hiermit hängt die fehlerhafte Wiedergabe eines Textes und dessen Auslegung in Sermo I, 804C zusammen. Diese Stelle ist mittelbar aus des Porphyrius Epist. ad Anebon., unmittelbar aus der Praep. XIV, 10 (M. 21, 1220) geflossen, woselbst es heißt: »Παρὰ μὲν ἡμῖν λογομαχία τίς ἐστι πολλὴ, ἅτε ἐξ ἀνθρωπίνων λογισμῶν τοῦ ἀγαθοῦ εἰκαζομένου. Οἷς δὲ μεμηχάνηται, ἡ πρὸς τὸ κρεῖττον συνουσία, εἰ παρεῖται τὸ μέρος τοῦτο εἰς ἐξέτασιν,

μάτην αὐτοῖς ἡ σοφία ἐξήσκηται.« Der Sinn ist dieser: »Bei uns (scil. Philosophen) herrscht große Meinungsverschiedenheit, weil wir nur mit rein menschlichen Vernunftgründen über das Wesen des Guten disputieren. Wenn aber diejenigen, welche mit einem höheren Wesen in Verbindung stehen, über dieses Gebiet (scil. die Natur des Guten) keine Fragen stellen, so ist ihre Weisheit unnütz.« In der Curatio hat die Stelle folgenden Wortlaut: »Παρὰ μὲν γὰρ ἡμῖν λογομαχία τίς ἐστι πολλή, ἅτε ἐξ ἀνθρωπίνων λογισμῶν τοῦ ἀγαθοῦ εἰκαζομένου· οἷς δὲ μεμηχάνηται πρὸς τὸ κρεῖττον συνουσία, ἀεὶ παρεῖται τὸ μέρος τοῦτο εἰς ἐξέτασιν.« Im Zusammenhang mit dem voraufgegangenen, verallgemeinerten Ausspruch des Porphyrius ergibt sich für Theodorets Lesart dieser Sinn: »Die Philosophie hat keinen einzigen sicheren Lehrsatz, und da über das Wesen des Guten nur mit rein menschlichen Gründen disputiert wird, so ist auch in dieser Frage die große Meinungsverschiedenheit erklärlich. Ganz anders sind diejenigen daran, welche mit einem höheren Wesen in Verkehr stehen, ihnen ist immer Gelegenheit gegeben (ἀεὶ παρεῖται), über die Natur des Guten etwas Sicheres zu erfahren.« Durch diese Verzerrung des Textes wurde es möglich, daß eine Stelle, die bei Porphyrius auf eine Verspottung ägyptischer Weissagung abzielte, von Theodoret zur Empfehlung übernatürlichen Glaubens gedeutet werden konnte.

Die zu der letztgenannten Stelle aus Porphyrius gehörige, aber von Eusebius unrichtig abgetrennte Fortsetzung in Praep. V, 10 (M. 21, 344C) hat gleichfalls eine fälschliche Interpretation und Änderung bei Theodoret (Sermo III, 884C) gefunden. Eusebius schrieb gemäß dem Original hypothetisch: »Εἰ δ' οὐ παρεῖται μὲν, οἱ δὲ συνόντες περὶ μὲν τῶν ἄλλων τἀληθέστατα λέγουσι, περὶ δὲ εὐδαιμονίας οὐδὲν ἀσφαλὲς οὐδ' ἐχέγγυον· οὐκ ἦσαν ἄρα οὔτε θεοὶ, οὔτ' ἀγαθοὶ δαίμονες, ἀλλ' ἡ ἐκεῖνος ὁ λεγόμενος πλάνος;« Theodoret ließ hingegen den Bedingungssatz aus und machte so das Zitat zu einer kategorischen Behauptung.

Unzuverlässig erweist sich ferner Theodoret in Sermo III, 864A dem Texte des Eusebius (Praep. I, 9: M. 21, 64D) gegenüber. Theodoret erzählt mit Berufung auf Diodor von Sizilien, daß die Ägypter Sonne und Mond als Götter verehrten

und die Phönizier von ihnen denselben Kult erhalten hätten; Eusebius führt jedoch Diodor nur als Gewährsmann für die Theologie der Ägypter an, und das von ihm selbst über die Phönizier Beigefügte besagt lediglich die Übereinstimmung, nicht aber die ägyptische Herkunft ihres Götterkultes.

3. Eusebius ist besonders in chronologischen Angaben nicht von Irrtümern in der Interpretation seiner Exzerpte freizusprechen.[16]) Ein solcher Mangel haftet z. B. der Stelle Praeparatio X, 9 (M. 21, 813C—816B) an; aber merkwürdiger ist noch Theodoret in Sermo II, 840B—841C bei der Benutzung derselben. Es ist Eusebius, wie fast allen Apologeten seit Justin und Tatian[17]), um den Nachweis für das höhere Alter der geoffenbarten Wahrheit vor allen menschlichen Erkenntnissen, speziell für die Priorität des Moses vor den heidnischen Philosophen zu tun. Dabei stützt er sich auf seine eigenen Chronici canones[18]) und auf das 4. der »Bücher gegen die Christen« von Porphyrius, ohne indes die Widersprüche in den Angaben beider Quellen zu erwähnen. Theodoret waren die Differenzen nicht entgangen; er schreibt (l. c.): »ἀλλὰ τὸ μὲν ἐξελέγχειν τὸν Πορφύριον ὡς ἠγνοηκότα τοὺς χρόνους οὐ τοῦ παρόντος καιροῦ· ἀπόχρη δέ μοι δηλῶσαι, πόσοις πρεσβύτερος ἔτεσι τῶν Τρωϊκῶν Μωϋσῆς.« Sein unkritisches Verfahren verführt ihn jedoch, schon wenige Zeilen später die Ansicht des Porphyrius über das Alter des Moses gerade so falsch wie Eusebius vorzulegen.

In Sermo I, 801B—C handelt es sich um drei Zitate aus Theaetet (p. 174A, D—E: p. 176C), welche im Gegensatz zur Praep. XII, 29 (M. 21, 1000D, 1001B; 1005A) bei Theodoret nicht nur arge Textesfehler und irrtümliche Auffassungen im einzelnen aufweisen, sondern auch im ganzen zu der gezogenen Schlußfolgerung, Plato stelle in ihnen die Wahrheit über die Schönrednerei (ἀλήθεια — κομψεία) dar, gar keine Berechtigung geben.

Auch der in Sermo I, 800B aus der Praep. XII, 8 (M. 21, 965D—968A) genommene Ausspruch Platos in Politicus (p. 261E):

[16]) Freudenthal, a. a. O. S. 9.

[17]) Vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte[3]. Bd. I, S. 482. Schanz, Apologie des Christentums[2], 1897, Bd. II, S. 4.

[18]) Schoene, Eusebi Chronicorum Canonum quae supersunt edid. Berlin 1866, p. 4 sqq.

»Wenn du dabei beharrst, auf die Ausdrücke nicht allzu großes Gewicht zu legen, so wirst du im Alter dich reicher an Weisheit bewähren«, bezieht sich nicht, wie Theodoret will, auf die Verurteilung der Eleganz der Rede, sondern nur auf die unnötig ängstliche Auswahl der Worte.

An anderen Stellen der »Heilung«, die aus der »Praeparatio« geholt sind, sprechen kleinere Diskrepanzen, wie Auslassung von Partikeln, Änderungen in der Wortstellung, Anwendung von synonymen Wörtern, zu Ungunsten der Akribie Theodorets. Raeder teilt für derartige Ungleichheiten verschiedene Stichproben mit[19]), unterläßt es billigerweise aber nicht, gleichzeitig darauf hinzuweisen, daß, wenn auch die Hauptschuld Theodoret trifft, immerhin einige Varianten durch die flüchtige Feder der Abschreiber des Eusebius oder Theodorets verschuldet sein können.

4. Schließlich fehlt es nicht an Beispielen, daß die Texte trotz ihrer wortgetreuen Herübernahme aus Eusebius in der Interpretation Abweichungen zeigen. So folgt Theodoret in Sermo VIII, 1012C—1013C bei der Erzählung über Hercules der Praep. II, 2 (M. 21, 109Bff.); um aber die menschliche Abstammung des Heroen glaubwürdig zu machen, stützt er sich auf Praep. XII, 29 (M. 21, 1004A). Die von hier entlehnte Theaetetstelle (p. 175A—B) war sowohl von Eusebius in ganz anderer Absicht angeführt, als auch an und für sich ungeeignet, jene Behauptung zu beweisen.

Nicht so unberechtigt erscheint die von Eusebius (Praep. XIII, 19: M. 21, 1169C) abweichende Auslegung der Anschauungen in Republik V, p. 458C—D. Theodoret sieht nämlich in den Vorschlägen Platos über das Gattenleben geradezu die Empfehlung einer »συνουσία κοινή«, nicht bloß einer »φιλικὴ κοινωνία«, wie andere auslegen wollten. Die Interpretation seines Autors Eusebius, daß Plato nur die einzelnen ehelichen Verbindungen von der staatlichen Obrigkeit habe bestimmen lassen wollen, berücksichtigt er gar nicht.

[19]) S. I, 800C; S. III, 800D—801A; S. V, 940B = Praep. XII, 8; IV, 22; XI, 27 (M. 21, 965C. 301C—D, 921B).

In einem vorteilhaften Gegensatz zu Eusebius befindet sich Theodoret bei Verwertung der Timaeusstelle p. 40D: »Über die übrigen Götter zu sprechen, um ihrem Ursprung nachzuforschen, übersteigt unsere Kräfte, vielmehr müssen wir denen, die früher darüber gesprochen haben, da sie, ihrer Behauptung nach, Abkömmlinge der Götter waren und doch wohl genau ihre eigenen Vorfahren kannten, Glauben beimessen; sonach ist's unmöglich, den Göttersöhnen den Glauben zu verweigern; wir müssen ihnen, den Gesetzen gehorchend, glauben, obgleich sie ihre Mitteilungen nicht durch wahrscheinliche, geschweige denn schlagende Gründe unterstützen, sondern ihnen Wohlbekanntes zu verkündigen behaupten.« Theodoret gibt diesem Zitat eine doppelte Anwendung. In Sermo I, 805D—808B verwendet er es zur Abwehr des Vorwurfes, als predige das Christentum nur einfältigen und blinden Glauben; Plato allerdings fordere, wie obiges Zitat dartun soll, einen solchen ohne den Versuch des geringsten Beweises. In Sermo III, 872C—D benutzt er es zum Tadel Platos, daß er die Götter dritten Ranges, Ausgeburten einer wuchernden Phantasie, zu verehren vorschreibe, deren Existenz er selber als ungenügend bewiesen bezeichnet habe. Beide Male ist die Auffassung mit dem Inhalte des Zitates in Einklang, während des Eusebius Interpretationen sich widersprechen. Nach letzterem soll die Stelle einmal (Praep. XIII, 1: M. 21, 1061) den Beweis erbringen, daß Plato »den Unverstand der hellenischen Theologie verwarf« (τῆς Ἑλληνικῆς θεολογίας ἀπήλεγχε τὴν ἀτοπίαν), und kurz darauf (Praep. XIII, 14: M. 21, 1141B) dient sie ihm als Erläuterung, wie tiefe Wurzeln das Heidentum geschlagen haben müsse, wenn sogar Plato ungeachtet der Kraft und Freiheit seines Geistes ein Sklave und Verkündiger des Götterglaubens war.

Die viel zu günstige Beurteilung, welche die Quellenbehandlung Theodorets im Vergleich zu Eusebius bei Glubokovskij erfährt, basiert lediglich auf dem zuletztgenannten Beispiele; angesichts der oben zahlreich angeführten Proben ist es aber unbestreitbar, daß Theodoret in der Art der Quellenbenutzung dem Eusebius nachsteht.

2. Die Kompilationen aus Clemens von Alexandrien.

1. Die Abhängigkeit Theodorets von dem Verfasser der »Stromata« offenbart sich hauptsächlich in der Übereinstimmung fehlerhafter Zitate und noch auffälliger in dem Umstande, daß die Therapeutik oft die eigenen Worte des Clemens mit dessen heidnischen Zitaten vermengt. Man fragt sich unwillkürlich, warum solche Fehler der Curatio gerade für die aus Clemens stammenden Zitate charakteristisch sind. Es ist unerfindlich, weshalb Theodoret aus Clemens nachlässiger als aus Eusebius abgeschrieben haben sollte[20]), auch die Annahme, der Text der »Stromata« sei im V. Jahrhundert bereits durch die Kopisten arg entstellt gewesen[21]), reicht zur Erklärung jener Erscheinung allein nicht aus: es muß also die Schuld in etwa doch an Clemens selbst liegen.

Die Nachlässigkeit im Zitieren ist ein spezifischer Fehler der planlos und verworren angelegten Stromata.[22]) Man kann das Werk als ein wahres Konglomerat von klassischen Zitaten bezeichnen. »Es ist bislang noch nicht in seine Teile zerlegt worden, und schwerlich wäre der Schöpfer dieser Kompilation selbst imstande, diese Arbeit in allen Punkten zu erleichtern. Einschiebungen eigener Erfindung sind so kunstgerecht dem

[20]) So meint Roos, l. c. p. 19: »Multo magis autem Theodoreti Eusebium describentis quam Clementem compilantis fides et diligentia elucet.«

[21]) Ibidem p. 13: »in codicibus Clementis Theodoreti aetate nonnulla corrupta fuisse verisimile (est)«.

[22]) Vgl. W. Christ, Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus (Abhandlungen der I. Klasse der kgl. Bayrischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XXI, Abt. III). 1901, S. 471. Ebenda, S. 467: »In seinem größten Werke, den Stromateis oder Γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς hat Clemens von der Nachlässigkeit, welche die Literaturgattung der ὑπομνήματα erlaubte, einen geradezu unerhörten Gebrauch gemacht . . . Zum Verdruß des denkenden Lesers reißt jeden Augenblick der Faden der Diskussion ab und wird ein mit dem Gegenstand nur ganz locker zusammenhängender Exkurs aus irgendeinem Kompendium in aller Breite eingeschoben.« Trefflich charakterisiert die Literaturgattung der Stromata Eug. de Faye, Clément d'Alexandrie, étude sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle, Paris 1898, p. 89: »L'une des règles de ce genre était de ne s'astreindre à aucun plan; on laissait sa plume courir au gré de sa fantasie; on mêlait tous ses sujets; on revenait sur les mêmes points souvent qu'on le voulait.«

Geist und Stil der alten Autoren angepaßt, daß sie für ihre Worte gelten müssen.« [23])

In der Tat erscheint z. B. der Irrtum Theodorets in Sermo VI, 976B [24]), wo er den Zusatz des Clemens (Strom. V, 14: M. 9, 200C—201A): »κακῶν γὰρ ὁ Θεὸς οὔποτε αἴτιος« für eine Fortsetzung der Platostelle Republ. X, p. 617E: »Αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος« hält, in einem viel milderen Lichte, wenn man die überraschende Ähnlichkeit in Betracht zieht, welche zwischen den beigefügten Worten des Clemens und dem in Sermo V, 936C—937B zitierten echten Ausspruch Platos aus Republik II, p. 379 besteht.

Nicht minder verantwortlich ist Clemens, da er nicht genügend klar das Eigentum Platos von seinen eigenen Gedanken trennt, für den Fehler Theodorets in Sermo V, 928D und Sermo XII, 1140B. Der an Republik III, p. 410B—C erinnernde, aber von Clemens (Strom. IV, 4: M. 8, 1232A) für ein wörtliches Zitat ausgegebene Satz: »ἐπιμελεῖσθαι γὰρ σώματος δεῖν φησι ψυχῆς ἕνεκα ἁρμονίας« und die von Clemens angeschlossene Erläuterung: »δι' οὗ βιοῦν τε ἔστι καὶ ὀρθῶς βιοῦν καταγγέλλοντας τῆς ἀληθείας τὸ κήρυγμα« sind Theodoret zufolge ein zusammenhängender Ausspruch Platos. War dem wirklich so, so konnte Theodoret mit gutem Recht auf Grund desselben gegen Platos Kratylus p. 400B argumentieren: »Ἀνθ' ὅπου δὴ οὖν τεθάφθαι αὐτὴν ἐν τῷ σώματι καθάπερ ἐν σήματι ἔφη;« (Sermo V, 929A).

Das in Sermo I, 812A stehende, angeblich aus Xenophon herübergenommene Exzerpt: »Ὁ γοῦν πάντα σείων καὶ ἀτρεμίζων ὡς μέγας μέν τις καὶ δυνατὸς, φανερός· ὁποῖος δέ ἐστι μορφὴν, ἀφανής« ist vollständig von Clemens (Strom. V, 14: M. 9, 165A) erfunden, ja sogar, um die Glaubwürdigkeit zu erhöhen, mit den Worten eingeleitet: Ξενοφῶν ὁ Ἀθηναῖος κατὰ λέξιν λέγει. Durch die Bestimmtheit und Entschiedenheit dieser Beteuerung hat Theodoret sich täuschen lassen; verdient er wegen seiner Leichtgläubigkeit Tadel, so noch mehr Eusebius, der sich auch die Beteuerung κατὰ λέξιν aneignete.

2. Es ist aber nicht angängig, bei allen Fehlern Theo-

[23]) Glubokovskij, a. a. O. Bd. II, S. 221.

[24]) S. oben S. 56.

dorets die Hauptschuld dem Verfasser der Stromata zuzuschieben. Schuldbarer wie Clemens ist Theodoret beispielsweise in Sermo I, 821C[25]), wo er aus Strom. II, 4 (M. 8, 949A) die Platostelle Leges V, p. 730C anführen will. Da das Zitat in Clemens nicht wortgetreu und nur in indirekter Rede stand, stellt er, wohl um den Eindruck der unmittelbaren Entlehnung aus Plato hervorzurufen, die direkte Rede wieder her, ohne natürlich den originalen Wortlaut zu erreichen.

Eine Nachlässigkeit liegt allem Anschein nach auch der Version eines Platoauszuges in Sermo I, 813A zugrunde. Theodoret schreibt nämlich: »καὶ τοῦτο δὲ πάλιν ὁ Πλάτων ἐδίδαξεν εἰπών· οὐ καθαρῷ γὰρ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν εἶναι.« In den Strom. V, 4 (M. 9, 37C) lauten die Worte: »Οὐ καθαρῷ γὰρ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι οὐ θεμιτὸν ἦ«, und Plato selbst hat in Phaedo p. 67B die Lesart: »μὴ καθαρῷ γὰρ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μή οὐ θεμιτὸν ἦ.« Mit Clemens hat Theodoret das »οὐ καθαρῷ«, mit Plato das »μὴ οὐ θεμιτόν« gemeinsam. Möglicherweise hat ursprünglich auch der clementinische Text »μὴ οὐ θεμιτόν« gehabt[26]), daß aber weder »γὰρ« noch »μὴ οὐ« in den Infinitiv der Schreibart Theodorets passen will, ist kaum anders als durch Nachlässigkeit erklärbar.

Auf seiten Theodorets liegt der Irrtum ferner in Sermo XI, 1096B. Er bezeichnet nicht τὴν εὐθυμίαν, wie bei Clemens in Strom. II, 21 (M. 8, 1077A) richtig zu finden war, sondern τὴν ἐπιθυμίαν als das nach Democrits Ansicht höchste Gut: »ἀντὶ τῆς ἡδονῆς (Ansicht Epikurs) τὴν ἐπιθυμίαν τέθεικεν· ὀνομάτων οὐ δογμάτων ἐναλλαγὴν ποιησάμενος.« Es ist aber immerhin möglich, daß spätere Kopisten die Variante verschuldet haben, um so mehr, als der Zusatz »ὀνομάτων« etc. die Vermutung weckt, daß auch Theodoret zu jenen zählt, von denen Diogenes Laërtius sagt, daß sie ἡδονή und εὐθυμία für gleichbedeutend hielten.[27])

[25]) S. oben S. 57; cf. Raeder, l. c. p. 112.

[26]) Cf. Roos, l. c. p. 16; W. Christ (Philologische Studien zu Clemens Alexandr., S. 467) bemerkt, daß Clemens der feineren Unterscheidungsgabe im Gebrauche der Negationen οὐ und μή entbehre.

[27]) Diogenes Laërt, lib. IX, cap. VII (Edit. Cobet, Paris 1878, p. 238): »Δοκεῖ δ' αὐτῷ τάδε . . . τέλος δ' εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ, ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξηγήσαντο.« Cf. Raeder, l. c. p. 120.

Ebenso verrät Sermo VIII, 1029 A einen Mangel an Akribie; Theodoret schreibt: »Ζήνων ὁ Ἐλεάτης, ὃς ἀναγκαζόμενος κατειπεῖν τι τῶν ἀπορρήτων ἀντέσχε πρὸς τὰς βασάνους, οὐδὲν ἐξομολογούμενος· ὡς δέ φησιν Ἐρατοσθένης ἐν τοῖς ‚Περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν' « κτλ. Dem gegenüber liest man in den Stromata IV, 8 (M. 8, 1268 B—C): »Ἐπεὶ οὐ μόνον Αἰσώπιοι καὶ Μακεδόνες καὶ Λάκωνες στρεβλούμενοι ἐκαρτέρουν ὥς φησιν Ἐρατοσθένης ἐν τοῖς ‚Περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν', ἀλλὰ καὶ Ζήνων ὁ Ἐλεάτης κτλ.« Hiernach und laut Eusebius (Praep. X, 14: M. 21, 840 B) hat Eratosthenes das über Zeno Erzählte gar nicht berichtet.

Unter der Voraussetzung, daß für Sermo V, 933 B die Strom. V, 13 (M. 9, 129 A) Quelle sind[28]), kann auch diese Stelle als Beispiel der Unzuverlässigkeit Theodorets in der Benutzung des Clemens dienen. Bei letzterem ist der Wortlaut so: ἐντεῦθεν οἱ ἀμφὶ Πυθαγόραν θείᾳ μοίρᾳ τὸν νοῦν εἰς ἀνθρώπους ἥκειν φασί, καθάπερ Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης ὁμολογοῦσιν.

Theodoret macht daraus: »Ἄντικρυς δὲ τούτων (Numenius, Longinus) ἐναντία τὰ Πυθαγόρᾳ καὶ Πλάτωνι δόξαντα· θεῖαν γὰρ δὴ μοῖραν τὸν νοῦν ἔφασαν εἶναι. Ξυμφωνεῖ δὲ καὶ ὁ Νικομάχου κτλ.

Das Voraufgehende belastet Theodoret hinreichend, um einzusehen, daß das Urteil Glubokovskijs nicht mehr aufrecht ist, »daß alle Fehler Theodorets ausnahmslos dem Clemens von Alexandrien zu Last fallen«.[29])

3. Die Kompilationen aus Aëtius.

1. Neben den Auszügen aus Eusebius und Clemens sind auch die aus Aëtius für die Beurteilung der Quellenbehandlung Theodorets von Wichtigkeit. Bewies uns eine Anzahl von Exzerpten, die im Unterschied von Plutarch und Stobaeus durch die »Heilung« besser überliefert sind, Theodorets Kenntnis und Benutzung der »Περὶ ἀρεσκόντων ξυναγωγή«, so fördert anderseits

[28]) Cf. Raeder, l. c. p. 111: Verum non certum est, illa verba a Clemente sumpta esse, quum eodem loco etiam Atticum Platonicum (apud Eus. XV, 9) et Aëtium (cf. Stobaeus ecl. I, 40, 7) inspexisse Theodoretus videatur.

[29]) A. a. O. Bd. II, S. 221.

die Vergleichung der den drei Kompilatoren gemeinsamen Stellen doch auch Beispiele von Diskrepanzen zutage, bei welchen der Text Theodorets als der zweifellos schlechtere erscheint.

Die Erklärung hierfür ist nicht lediglich in seiner größeren Nachlässigkeit zu suchen. Da die Schreibweise Plutarchs und Stobaeus' in der rein referierenden Zusammenstellung philosophischer Lehrsätze mit der des Aëtius übereinkommt, war eine enge Anlehnung an den Wortlaut des Autors für sie selbstverständlich und auch bequemer. Anders lag die Sache für Theodoret. Seine apologetische Aufgabe forderte es, bei der Benutzung eines Summariums das innerlich Zusammengehörige zu vereinigen, die inhaltliche Übereinstimmung oder Verschiedenheit in der Menge der Lehrmeinungen hervorzuheben und den Wahrheitsgehalt im einzelnen zu beurteilen. So notwendig also Theodorets Bestreben war, das in Aëtius nur lose nebeneinandergereihte Material in seine Beweisführung einzuordnen und es zu verarbeiten, ebenso unvermeidlich mußten in Text und Exegese Fehler und Irrtümer sich einschleichen, wenn bei den Kürzungen oder Zusammenfassungen nicht mit größter Vorsicht zu Werke gegangen wurde. Die nachfolgenden Proben werden bestätigen, daß in dem Mangel dieser Sorgfalt manche Fehler in dem Texte der »Curatio« ihre Genesis haben.

Die summarische Darstellung in Sermo IV, 905 A: »οἱ μὲν γὰρ αὐτὸν (scil. ἥλιον) σφαιροειδῆ φασιν, οἱ δὲ σκαφοειδῆ, οἱ δὲ ἁμαρτιαίῳ τροχῷ παραπλήσιον« ist unvollständiger und ungenauer als der Paralleltext bei Plutarch (Epit. II, 20. 22) und Stobaeus (Ecl. I, 25, 1), wo die Meinungen der einzelnen Philosophen über die Sonnengestalt gesondert mitgeteilt werden.[30])

Eine unberechtigte Verallgemeinerung enthält Sermo IV, 905 B. Danach nähmen die Philosophen 400 und noch mehr Myriaden von Stadien an für den Zwischenraum zwischen Erde und Mond, beziehungsweise für die Entfernung von da (»ἐκεῖθεν«, von der Erde oder vom Mond?) bis zur Sonne. Aëtius ist ohne Zweifel in Plutarch (Epit. II, 31) und Stobaeus (Ecl. I, 26, 1) getreuer wiedergegeben, wonach es speziell Ansicht des Erato-

[30]) Diels, l. c. p. 348, 352; cf. Raeder, l. c. p. 82 sq.

sthenes ist, die Sonne sei 408, der Mond 78 Myriaden Stadien von der Erde entfernt.[31])

Hatte Plutarch (Epit. II, 21) in ungefährer Übereinstimmung mit Stobaeus (Ecl. I, 25, 1) geschrieben, nach Anaximander sei die Sonne der Erde an Größe gleich, der Sonnendunstkreis aber sei siebenundzwanzigmal größer, so kommt diese reichere Version wohl eher dem Aëtius nahe als die kürzere bei Theodoret, Sermo IV, 905A: »καὶ Ἀναξίμανδρος μὲν ἑπτακαιεικοσαπλασίῳ τῆς γῆς τοῦτον (i. e. τὸν ἥλιον) ἔφησεν εἶναι.«[32])

Nach Sermo IV, 904D hätte Xenophanes Sonne und Mond für »νέφη πεπυρωμένα« gehalten, während er sowohl nach Plutarch (Epit. II, 25) als nach Stobaeus (Eclog. I, 25, 1) nur die Sonne so nannte, den Mond dagegen (Plutarch, Epit. II. 25 und Stob., Ecl. I, 26, 1) »νέφος πεπιλήμενον«.[33])

Voll von Ungenauigkeiten ist Sermo VI, 960C; sie wären leicht vermieden worden, hätte Theodoret, wie es von Plutarch (Epit. I, 27, 28) und Stobaeus (Eclog. I, 5, 15) jedenfalls nach dem Vorbild des Aëtius geschah, die Lehrsätze Heraclits, Chrysipps und Zenos: »περὶ εἱμαρμένης« von denen »περὶ οὐσίας εἱμαρμένης« genau auseinandergehalten.[34])

Eine verunglückte Verkürzung bietet ferner Sermo IV, 901D: »τὸ δὲ κενὸν οἱ περὶ Δημόκριτον τῶν ἀτόμων ὠνομάκασι τόπον.« Exakter kennzeichnen Plutarch (Epit. I, 18) und Stobaeus (Ecl. I, 18, 1) die Ansicht derer um Democrit, es seien »τὰ μὲν ἄτομα ἄπειρα τῷ πλήθει, τὸ δὲ κενὸν ἄπειρον τῷ μεγέθει«. Sehr fraglich ist es auch, ob Theodoret in der Hervorhebung des Gegensatzes zwischen den Anhängern Demokrits und den anderen Philosophen »οἱ δὲ ἄλλοι ἅπαντες τοῦτόν γε ἄντικρυς κωμῳδοῦσι τὸν λόγον« auf Aëtius zurückgeht; Plutarch (Epit. I. 18) referiert nur die Meinungen der anderen Philosophen.[35])

Die Ansichten der Philosophen von der Weltbildung (περὶ ἀρχῶν), welche bei Stobaeus (Ecl. I. 10, 14), wie es der schrift-

[31]) Diels, l. c. p. 362 sq.; cf. Raeder, l. c. p. 83.
[32]) Diels, l. c. p. 351; cf. Raeder, l. c. p. 83.
[33]) Diels, l. c. p. 348, 356.
[34]) Raeder, l. c. p. 84.
[35]) Diels, l. c. p. 316; cf. Raeder, l. c. p. 86 sq.

stellerischen Art des Aëtius entspricht, einfach nebeneinandergereiht sind, verbindet Theodoret in Sermo IV, 901 A derartig, daß er, was Demokrit ‚τὰ ναστά', Metrodor ‚τά ἀδιαίρετα', Epikur ‚τὰ ἄτομα' nennt, für ein und dasselbe erklärt.[36])

An derselben Stelle ist auch die Behauptung, Melissus nenne τὸν κόσμον ἄπειρον, eine offenbar nachlässige Verkürzung, denn laut Stobaeus (Ecl. I, 21, 3) war Melissus der Ansicht: »τὸ μὲν πᾶν ἄπειρον, τὸν δὲ κόσμον πεπεράνθαι«.[37])

2. Neben solchen durch unvorsichtiges Kürzen und Zusammenziehen entstandenen Korruptelen gibt es andere Text- und Auffassungsfehler, die lediglich in Theodorets mangelhafter Akribie ihren Ursprung haben.

Das flüchtige Lesen des Aëtius hat ihn in Sermo IV, 901 B zu dem Mißverständnis verführt, Aristoteles nehme fünf Elemente an; der Text lautet nämlich nach der Überlieferung des Plutarch und Stobaeus (Epit. I, 3; Ecl. I, 10, 3): »Ἀριστοτέλης . . . στοιχεῖα δὲ τέσσαρα, πέμπτον δέ τι σῶμα τὸ αἰθέριον, ἀμετάβλητον.«[38])

Wenig wahrscheinlich klingt die Behauptung in Sermo IV, 904 B, Diogenes lehre von den Sternen, sie hätten »διαπνοάς τινας«; die Mitteilung bei Plutarch (Epit. II, 13) und Stobaeus (Ecl. I, 24) »Διογένης . . . διαπνοὰς (Stob. διαπνοίας) δὲ αὐτὰ (scil. ἄστρα) νομίζει τοῦ κόσμου« ist an sich und zufolge der Kongruenz beider Schriftsteller glaubwürdiger.[39])

Gegenüber dem einhelligen Zeugnisse Plutarchs (Epit. IV, 2), des Stobaeus (Ecl. I, 41, 1) und des Nemesius (de natura hom. p. 28), daß Thales die Seele für ἀείκινητον ἢ (Nemes. καὶ) αὐτοκίνητον halte, kann sich auch die Lesart Theodorets in Sermo V, 29 B: ἀκίνητον unmöglich behaupten. Raeder sieht hierin wie in dem Wortlaut von Sermo IV, 900 C: »Ξενοφάνης . . . ἡγησάμενος ἓν εἶναι τὸ πᾶν ἔφησε, . . . πάμπαν ἀκίνητον« eine Nachlässigkeit[40]), während Zeller beide Male die Schuld den Kopisten zuschreiben und in ἀεικίνητον emendieren will.[41])

---

[36]) Diels, l. c. p. 285; cf. Raeder, l. c. p. 86.

[37]) Diels, l. c. p. 328; cf. Raeder, l. c. p. 85.

[38]) Diels, l. c. p. 288; cf. Raeder, l. c. p. 87.

[39]) Diels, l. c. p. 341; cf. Raeder, l. c. p. 85. — [40]) L. c. p. 86.

[41]) Die Philosophie der Griechen[5]. 1892, Bd. I, 1. Hälfte, S. 194, Anm. 6; S. 493, Anm. 1.

Auf einem Versehen Theodorets, möglicherweise aber auch des Abschreibers beruht die falsche Lesart in Sermo IV, 905B: ‚πετρῶδες σῶμα' statt ‚κατοπτροειδὲς σῶμα', wie Stobaeus (Ecl. I, 26, 1) richtig überliefert.[42])

Ganz verkehrt ist in der auf Aëtius zurückgehenden Stelle Sermo V, 932A behauptet, daß nach den Stoikern die Seele den Fangarmen eines Polypen gleiche: »εἶπον δὲ αὐτὴν (i. e. τὴν ψυχὴν) καὶ ταῖς τοῦ πολύποδος ἐοικέναι πλεκτάναις.« Das Richtige hat Plutarch (Epit. IV, 4), der wie Theodoret die acht Teile, in die nach stoischer Lehre die Seele zerfällt, aufzählt, aber nur in bezug auf den letzten Teil (τὸ ἡγεμονικόν) erläuternd beifügt: »ἀφ' οὗ ταῦτα πάντα ἐπιτέταται διὰ τῶν οἰκείων ὀργάνων προσφεγῶς ταῖς τοῦ πολύποδος πλεκτάναις.«[43])

Verschiedene andere Varianten, welche außer den genannten von dem Scharfsinne Diels' aufgefunden sind, sind mehr untergeordneter Natur; die vorgelegten Beispiele genügen aber, um einige Zweifel wachzurufen, ob das günstige Gesamturteil Diels' zu Recht besteht: »Theodoretus . . . . amplissima servavit ex communi illo fonte (scil. Aëtio) excerpta, quae si excipias verba, quibus ille abundat, tam raro sunt arbitrio adulterata, ut summa illis fides habenda sit.«[44])

4. Die Textbehandlung und Interpretation anderer Quellen.

1. Die Inkorrektheiten in der Textbehandlung und Interpretation der Vorlagen beschränken sich natürlich nicht allein auf Eusebius, Clemens und Aëtius, aber die charakteristischen Fehler an der Schriftstellerei unseres Apologeten können wir gerade an ihnen kennen lernen. Bemerkenswert ist noch, was Raeder im einzelnen festgestellt hat[45]), daß gerade das erste Buch der »Heilung« die zahlreichsten verkehrten Interpretationen aufweist. Dieser Abschnitt sollte die Hellenen vornehmlich zu der dreifachen Überzeugung bringen, daß die Wahrheit über der Schönrednerei stehe, daß die Hebräer vor ihnen den Vorzug

[42]) Diels, l. c. p. 357; Raeder, l. c. p. 86.
[43]) Diels, l. c. p. 390; cf. Raeder, l. c. p. 83 sq.
[44]) Diels, l. c., Proleg. p. 45. — [45]) L. c. p. 126 sqq.

des Wahrheitsbesitzes hätten, und endlich, daß der verachtete Autoritätsglaube der Christen auch im Hellenismus seine Freunde gehabt habe; aber verschiedene von den zum Beweise angezogenen Zitaten besagen bei Lichte besehen gar nicht, was Theodoret aus ihnen herausliest. Auch hat die Tendenz, die dunkeln Schattenseiten aus dem Leben heidnischer Koryphäen den Bewunderern des Hellenismus vorzuführen, Theodoret hie und da zu ungerechtem Urteil, speziell gegen Sokrates und Aristoteles verleitet.

Allerdings ist er wegen der Stelle Sermo XII, 1141 A—D, wo er Porphyrius folgend Mitteilungen des Aristoxenus über das Leben des Sokrates bringt, unseres Erachtens mit Unrecht von Luzacius heftig angegriffen worden.[46]) Wenn dieser ihm vorwirft, er mache Aristoxenus zum Zeitgenossen des Sokrates, so steht davon im Texte der »Heilung« nichts, und ob es schließlich ein so großes Unrecht ist, daß Theodoret sich einfach auf Aristoxenus beruft, statt mit Porphyrius auf Spinthar, von dem sein Sohn Aristoxenus die Einzelheiten hatte, mag dahingestellt sein. Dagegen hat Luzacius eher Grund zu dem Tadel, daß Theodoret in Sermo I, 797 C—800 A aus zwei Stellen der Apologie p. 17 C beweisen will, Sokrates sei »ἀμαθὴς τὴν γλῶτταν καὶ ἀπαίδευτος« gewesen.[47]) Nichts lag weniger wie dieses in Platos Worten ausgesprochen: »Wahrlich, beim Zeus! nicht mit künstlichen Wendungen und gewählten Wörtern ausgeschmückte und herausgeputzte Reden, wie die dieser Leute, sollt ihr, Männer von Athen, von mir vernehmen, sondern kunstlos in schlichten Ausdrücken Hingesprochenes.« — »Daher richte ich an euch die Bitte, meine Ausdrucksweise auf sich beruhen zu lassen — dürfte sie doch vielleicht in manchem nachstehen, vielleicht aber auch in manchem vorzuziehen sein — das aber zu beachten und darauf eure Aufmerksamkeit zu richten, ob, was ich sage, dem Rechten entspreche.«

Ebenfalls kann man es mit Luzacius unrecht finden[48]), daß Theodoret ein tadelnswertes Wort des Sokrates (über das der Gottheit zukommende Hahnopfer nach seinem Tode) mit

[46]) L. c. (Gaisford) p. XVIII.

[47]) Ibidem p. XVIII. — [48]) Ibidem p. XIX.

Nachdruck als wirklich gesprochen erklärt, hingegen den sokratischen Ursprung einer entgegenstehenden löblichen Äußerung (über die vollkommene Glückseligkeit und Bedürfnislosigkeit des höchsten Wesens) unnötig in Zweifel zieht.[49])

Auch ist Luzacius der Widerspruch nicht entgangen, in dem sich Theodoret bewegt, da er, beide Male sich auf Porphyrius berufend, in Sermo IV, 897C nur das Jugendleben des Sokrates als schlecht, sein späteres Verhalten als gut bezeichnet, in Sermo XII, 1141A—D aber seinen ganzen Lebenswandel verurteilt.

Auch die Ehre des Aristoteles nimmt Luzacius gegen Theodoret in Schutz. Die in Sermo VIII, 1020C und Sermo XII, 1137C—1140A gegen Aristoteles erhobenen Anschuldigungen sind aus der Praep. XV, 2 (M. 21, 1300A) und stützen sich auf den vom Peripatetiker Aristocles überlieferten Bericht des Pythagoräers Lycon. Theodoret durfte nicht verschweigen, was er aus Eusebius wissen mußte, wie ungünstig Aristocles über Lycons Glaubwürdigkeit geschrieben: »Πάντα δ' ὑπερπαλαίει μωρία τὰ ὑπὸ Λύκωνος εἰρημένα.«[50])

2. Erfreulich ist die korrekte Benutzung der zur Beweisführung beigebrachten Stellen der Heiligen Schrift.

Unter den mehr als 200 Bibelzitaten sind es nur die folgenden, die zu Ausstellungen Anlaß geben. Aus Exodus 2, 3 folgert Theodoret in Sermo I, 793B, die Beschneidung sei anfänglich bei den Ägyptern unbekannt gewesen, weil die Tochter Pharaos das Knäblein Moses als Kind der Hebräer an der Beschneidung erkannt habe. Der Wortlaut erlaubt diese von Theodoret auch im Kommentar zu Exodus[51]) angewandte Auslegung nicht.

Ferner sind in Sermo XI, 1097B zwei Stellen aus verschiedenen Evangelien zu einem einzigen Zitat folgenden Wortlautes verschmolzen: »Γίνεσθε γάρ, φησὶν, οἰκτίρμονες, καθὼς καὶ

[49]) Cf. S. VII, 1005B—C.

[50]) Glubokovskij (a. a. O. Bd. II, S. 226, Anm. 196) entschuldigt das Verfahren Theodorets damit, daß er die Angaben Lycons nur darum benutzt habe, weil sie mit den sonstigen eudämonistischen Anschauungen des Stagiriten im Einklang ständen.

[51]) Quaest. 3: M. 80, 228B.

ὁ Πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος οἰκτίρμων ἐστίν· ὅτι ἀνατέλλει τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς, καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους.« Die erste Hälfte ist mit Ausnahme des aus Matth. V, 48 geflossenen Zusatzes »ὁ οὐράνιος« aus Lukas VI, 36, die andere Hälfte stammt aus Matth. V, 45.

Irrtümlich fügt endlich Theodoret in Sermo XI, 1113 D nach einem Zitat aus 2. Timoth. 2, 12 eine andere demselben Briefe (c. 4, 6—8) entnommene Stelle mit der Einleitung an: »καὶ ἄλλην δὲ γράφας αὐτῷ ἐπιστολὴν καὶ ταῦτα ἐντέθεικεν.«

Vergegenwärtigt man sich nun schließlich alle gerügten Unvollkommenheiten und Ungenauigkeiten, alle absichtlich oder unabsichtlich zugelassenen Abweichungen von der Wahrheit, so dürfte trotz der Rücksichtnahme auf die wenig entwickelte literarische Akribie des V. Jahrhunderts das Schlußurteil über Theodorets Art und Weise, seine Quellen zur Gewinnung von Beweismaterial zu benutzen, nicht allzu günstig ausfallen. Glubokovskijs Versuch, die Fehler der Curatio hauptsächlich auf die gebrauchten Quellen abzuwälzen[52]), kann nur als eine mißglückte Ehrenrettung angesehen werden. Man wird nicht umhin können, den Worten Raeders beizupflichten: »Sunt . . . apud Theodoretum tot atque tanta summae indiligentiae, nonnumquam etiam malae fidei exempla, ut nulla aetate aequus iudex veniam ei dandam esse arbitrari potuerit.« [53])

Dabei bleibt aber bestehen, daß sämtliche Fehler und Versehen — worunter viele inhaltlich geringfügiger, ja oft ganz irrelevanter Natur sind — unter den mehreren hundert Zitaten der »Heilung« immer noch als Ausnahmen von der Regel einer zuverlässigen Textbehandlung und Interpretation bezeichnet werden dürfen. Die Quellenuntersuchung hat darum wohl den Wert des »heidnischen« Beweismaterials in vielen Einzelheiten erheblich herabgemindert, die Beweiskraft im ganzen und großen hat sie ihm aber nicht genommen.

3. Es ist zum größten Teil aus sekundären, besonders christlichen Autoren geschöpftes Material, das Theodoret zur

[52]) A. a. O. Bd. II, S. 220, 224 f.

[53]) L. c. p. 108. Vgl. das ähnliche Urteil über Theodorets Art, Quellen zu benützen, bei Güldenpenning, Die Kirchengeschichte des Theodoret von Kyrrhos. Eine Untersuchung ihrer Quellen. Halle 1889, S. 97 ff.

Widerlegung des Hellenismus gesammelt und verarbeitet hat. Darin besteht der unleugbar große Mangel der »Heilung«. Aber der auf solche Weise über die zeitraubende Arbeit selbständigen Aufsuchens in den originalen hellenischen Quellen sich hinweghalf, war ein Mann, dessen Kenntnisse mit den zusammengesuchten Bruchstücken aus Eusebius, Clemens, Aëtius und den wenigen, nachweislich direkt benutzten Klassikern unmöglich abgegrenzt sein konnten. Nur jemand, der auf dem weiten Gebiete der heidnischen Literatur gut Bescheid wußte, konnte, wie es Theodoret getan, die gewaltige Kollektion des mit Bienenfleiß zusammengetragenen Materials ohne Nachteil für die Übersichtlichkeit und Klarheit der Darstellung seinen Absichten und Plänen dienstbar machen. Gibt das apologetische Beweismaterial dem Verfasser auch nicht das Lob eines originellen und nach jeder Hinsicht tadelfreien Schriftstellers, so läßt es ihm doch das ehrende Zeugnis eines kenntnisreichen Gelehrten.

»Wenn irgendeiner uns vorwirft, daß wir den Fußstapfen anderer gefolgt sind, so wird er doch finden, daß auch wir unseren möglichen Beitrag geleistet haben.«[54]) Dieses Wort Theodorets aus der Vorrede zu einem anderen Werke paßt nicht weniger gut für die Curatio. Die Verwertung des Materials oder das Beweisverfahren wird zeigen, wie auch unser Apologet selbständig »seinen möglichen Beitrag« zur Verteidigung der christlichen Wahrheit »geleistet hat«.

[54]) Prooem. in XII Proph., M. 81, 1548B.

Drittes Kapitel.

Theodorets apologetisches Beweisverfahren.

Eine Fülle von durchweg gediegenen Kenntnissen, wie sie für die Abfassung der »Vorsehungsreden« und der »Heilung« unerläßlich waren, stand Theodoret zu Gebote. Aber das allein genügte noch nicht zur wirksamen Verteidigung der christlichen Lehre und zur Widerlegung der gegnerischen Einwände. Sollte aller Reichtum an Material nicht totes, unfruchtbares Kapital bleiben, so war es notwendig, dem gesammelten Stoffe den vorgesteckten Zielen entsprechend Gestalt und Leben zu geben. Mehr noch als der glückliche Besitz brauchbaren Beweismaterials muß daher dessen zweckmäßige Verwertung bei der Beurteilung der Apologien ausschlaggebend sein. Erst die Einsicht in das Beweisverfahren wird zur völligen Klarstellung der Befähigung und Bedeutung Theodorets als Apologeten führen.

§ 1. Die Grundgedanken in dem Beweisverfahren bei Theodoret.

1. Das wissenschaftliche Leben der griechischen Theologie des IV. Jahrhunderts konzentrierte sich in der Hauptsache in den großen Katechetenschulen zu Alexandrien und Antiochien. Der Gegensatz zwischen der zur spekulativen Betrachtung neigenden alexandrinischen Schulrichtung und der mehr kritischen, historisch-praktischen Auffassung der Antiochener verleugnete sich auch nicht in der apologetischen literarischen Tätigkeit, die von beiden Schulen ausging. »Die ideale Anschauungsweise,

wie sie den Alexandrinern eigentümlich war« und vornehmlich in den apologetischen Werken eines Athanasius (‚λόγος κατὰ Ἑλλήνων' und ‚λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου'), eines Cyrill (‚κατὰ Ἰουλιανοῦ') und eines Gregor von Nyssa (besonders ‚λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας') vertreten wurde, richtete ihren Blick »auf den inneren Wahrheitsgehalt des Christentums und bildete, alles im theozentrischen Lichte betrachtend, mit strenger Logik ihre scharfen Beweise.«[1])

Den apologetischen Vertretern der antiochenischen Richtung, als deren Hauptrepräsentanten Eusebius (‚εὐαγγελικὴ προὶ παρασκευή' und ‚εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις') und Chrysostomus (besonders ‚λόγος εἰς τὸν μακάριον Βαβύλαν καὶ κατὰ Ἰουλιανοῦ καὶ πρὸς Ἕλληνας' und ‚πρός τε Ἰουδαίους καὶ Ἕλληνας ἀπόδειξις ὅτι ἐστθεὸς ὁ Χριστός') angesehen werden, galt als tauglichste Waffe für die Wahrheit des Christentums der Tatsachenbeweis. Eusebius sagt ausdrücklich: »Überflüssig sind alle Gründe der Logik; beweiskräftiger und klarer sind die Tatsachen, welche die göttliche und himmlische Kraft unseres Erlösers auch jetzt noch vor Augen stellen.«[2]) Chrysostomus mußte namentlich vom Standpunkte des Predigers aus den leichter verständlichen historischen Beweisen den Vorzug geben: »Es gibt eine Sprache,« sagt er[3]), »welche aus den Tatsachen herausströmt und viel deutlicher ist als jene, welche mit dem Munde gesprochen wird.«

Beide Beweiswege waren wissenschaftlich berechtigt und dienten mit glücklichem Erfolge dem gemeinsamen Ziele der Glaubensverteidigung, aber in der mehr oder minder ausgeprägten Einseitigkeit, mit der die genannten Apologeten sich einer der beiden Methoden ausschließlich zuwandten, lag doch ein unverkennbarer Mangel.

2. Theodoret war nach Herkunft und Ausbildung von vornherein auf die Denkweise der Antiochener hingewiesen, infolgedessen kennzeichnet seine Werke zunächst das Vorherrschen der historischen Geistesrichtung. Die Bevorzugung des Tatsachen-

[1]) Vgl. Faulhaber, a. a. O. S. 17 ff.
[2]) Praep. I, 3, M. 21, 32 C.
[3]) De ss. Mart. serm., M. 50, 647.

beweises war in den apologetischen »Reden über die Vorsehung«, die als Predigten populären Charakter tragen mußten, auch wohl angebracht. In der neunten Rede freilich wandte Theodoret ausnahmsweise aprioristische Argumente an, indem er ausführte, daß die vollkommene Gerechtigkeit des göttlichen Wesens die dereinstige Belohnung menschlicher Tugend und die Auferstehung der Leiber garantiere, sonst aber nehmen seine Beweise nur von augenscheinlichen Tatsachen, nur von dem konkreten Wirken Gottes in der Ordnung dieser Welt ihren Ausgangspunkt. »Darauf gerade beabsichtigte ich hinzuweisen,« betont Theodoret, »daß das Licht der Wahrheit denen, die es sehen wollen, ebensowenig verborgen bleiben kann als denen, die gesunde Augen haben, das Sonnenlicht. Denn die über uns waltende Vorsehung des Schöpfers und Heilandes verkündigt sich selbst mit lauter Stimme, wenn sich ihrer auch niemand annimmt (καὶ μηδενὸς συνηγοροῦντος βοᾷ τοῦ Ποιητοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν ἡ πρόνοια). Ich glaube daher nicht unrecht zu tun, wenn ich meine Stimme mit diesem überall erschallenden Rufe vereinige und ihr in die verstopften Ohren der Undankbaren Eingang zu verschaffen suche.«[4]) — »Nehmet die göttliche Vorsehung wahr, die aus jedem Teile der Welt hervorblickt, sich deutlich sehen läßt und ausspricht.«[5]) — »Laß dir zeigen (scil. mein Freund), wie die Vorsehung auch aus den kleinsten Teilen der Schöpfung hervorleuchtet und wie sie jedem, der sie wahrnehmen will, sich darstellt.«[6]) Selbst in der neunten Rede hat Theodoret seinen Grundgedanken von der aus den Tatsachen erkennbaren Vorsehung nicht ganz verlassen; sucht er doch die aprioristische Beweisführung für die Auferstehung der Leiber noch durch den Nachweis analoger Erscheinungen aus dem Leben der Natur zu verstärken. »Gehe bei der Natur in die Schule und lerne, wie von ihr die Auferstehung verkündigt wird . . .«[7]) »Ziehe die Auferstehung der Leiber nicht in Zweifel, weil du täglich Beispiele davon siehst und die Natur immer davon predigen hörst.«[8])

---

[4]) Orat. VIII, 688 A. — [5]) Orat. I, 561 C—D. — [6]) Orat. II, 576 C. — [7]) Orat. IX, 736 C. — [8]) Orat. IX, 736 C—D.

Mit der Wahl des induktiven Beweisweges, der im Hinblick auf die aus den Zuständen des wirklichen Lebens hergeleiteten Einwürfe allein angemessen war, ergab sich für den Apologeten von selbst die Notwendigkeit, die Tatsachen in möglichster Vollständigkeit auf ihre Zeugniskraft für das Walten einer göttlichen Vorsehung zu untersuchen. Die genaue teleologische Betrachtung der gesamten vernunftlosen Schöpfung sowie der einzigartigen Ausstattung des leiblich-geistigen Menschen innerhalb der seinetwegen geschaffenen Natur lieferte ihm jene Fülle von Einzelbeweisen, auf Grund deren er zu dem Schlusse berechtigt war, daß alles in der physischen Weltordnung seinen Zwecken durchaus entsprechend zum Besten des Menschen gebildet sei und das Dasein eines überweltlichen, fürsorgenden Wesens verkünde (cf. Orat. I—V inkl.).

Schwieriger war der Tatsachenbeweis aus der moralischen Weltordnung zu führen. Hier traten nicht hinwegzuleugnende Ungleichheiten (arm und reich, Herr und Knecht, Glück des Bösen und Unglück des Guten) zutage, welche den unzufriedenen Leugnern ein scheinbares Recht zum Tadel gaben. Aber Theodoret beseitigte alle Bedenken und Einwendungen, indem er nachwies, wie bei einer gründlichen und objektiven Beobachtung der tatsächlichen Verhältnisse alle Dissonanzen sich harmonisch auflösen: »Wir werden erkennen, daß gerade die sogenannte Ungleichheit, die sie uns entgegensetzen ... der Grund zur vortrefflichsten Weltordnung ist.«[9]) (Orat. VI. bis VIII. inkl.) Aber auch angenommen, es gäbe wirklich, wie die Gegner wollten, hienieden zu Unrecht Benachteiligte unter den Menschen, so reichte zwar der Rekurs auf die in der diesseitigen Welt sich offenbarende Providenz nicht aus, aber angesichts des vollkommenen Ausgleiches aller unberechtigten Verschiedenheit in der jenseitigen Vergeltung mußten jegliche Anklagen verstummen (Orat. IX). Von der unendlichen Weisheit und Güte, die über der Menschheit im Diesseits und Jenseits waltet, gab schließlich volle Gewißheit »der größte Beweis für die Vorsehung Gottes«[10]), die Tatsache der Menschwerdung und Erlösung des göttlichen Logos (Orat. X).

[9]) Orat. VI, 656D. — [10]) Orat. X, 745C.

Alle Gebiete der natürlichen und übernatürlichen Ordnung wurden also zum Zeugnis für die Vorsehung aufgerufen und kein Thema blieb unbesprochen, welches zu einer wesentlichen Vervollständigung der Induktion hätte beitragen können.

3. Die »Curatio« bedeutet in der apologetischen Methode einen Fortschritt. Wohl lösten schon in den »Vorsehungsreden« Vernunftbeweise (Orat. IX) die Tatsachenbeweise ab, jedoch den Versuch einer organischen Vereinigung beider Beweisverfahren auf Grund einer einheitlichen leitenden Idee machte erst diese Apologie.[11]) Es ist nicht schwer, diese Grundidee zu finden. Der Parallelismus zwischen Heidentum und Christentum, zwischen Lüge und Wahrheit, welcher allen zwölf Kapiteln gleicherweise die äußere Einteilung gegeben hat, läßt nicht darüber im Zweifel, daß der Gedanke von dem ganz entgegengesetzten Wesen und Wirken der Wahrheit und Lüge der grundlegende auch für die innere Anordnung des ganzen Werkes ist. Dieser führenden Idee hat Theodoret Ausdruck gegeben, wenn er schreibt: »Die Unwahrheit steht nicht allein im Widerspruch mit der Wahrheit, sondern auch mit sich selbst; die Wahrheit ist hinwieder im Einklange mit sich selbst und hat nur in der Unwahrheit ihren Gegensatz.«[12])

Mit diesen Worten stellt Theodoret die allseitige Harmonie der Wahrheit der ebenso allseitigen Disharmonie der Lüge entgegen. Um zu zeigen, auf welcher Seite die Wahrheit sei und auf welcher die Lüge, bedient er sich einer indirekten Beweisführung. Mit der Schilderung des widerspruchsvollen Inhaltes, der fortwährenden Unbeständigkeit und der absurden Folgerungen und Folgen der heidnischen Lehre legt er dem Gegner die Annahme des christlichen Glaubens nahe, dessen Inhalt

[11]) Auch in der Exegese hat Theodoret eine zwischen den schroffen Gegensätzen der antiochenischen und alexandrinischen Katechetenschulen vermittelnde Richtung eingeschlagen. Vgl. Specht, Der exegetische Standpunkt des Theodor von Mopsueste und Theodoret von Kyros in der Auslegung messianischer Weissagungen. München 1871, S. 5 f.

[12]) S. V, 941 A: τὸ ψεῦδος οὐ μόνον τῇ ἀληθείᾳ πολέμιον, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ· ἡ δέ γε ἀλήθεια ξύμφωνος ἑαυτῇ καὶ μόνον ἔχουσα τὸ ψεῦδος πολέμιον.

durch Klarheit, Beständigkeit und segensreiche Wirkungen sich selbst empfiehlt. Aus der Falschheit des Heidentums sollte der Leser unmittelbar die Wahrheit der entgegengesetzten christlichen Lehre erschließen: »εὐαγγελικῆς ἀληθείας ἐξ ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἐπίγνωσις.« Man würde übertreiben, wollte man sagen, daß Theodoret einen vollkommenen Ausgleich zwischen der antiochenischen und alexandrinischen Methode in der Apologie herbeigeführt habe, denn von einer eigentlich spekulativen, der Natur der Sache selbst entnommenen Widerlegung des Irrtums und Begründung der Wahrheit ist in der »Heilung« keine Rede. Aber da die heidnische und christliche Lehre nicht nur in ihren Wirkungen, sondern auch in ihrem Inhalte ausführlich einander gegenübergestellt sind, legt die von Theodoret gewählte Argumentationsweise es von selbst nahe, die von den Verkündigern der jüdischen und christlichen Offenbarungsweisheit widerspruchslos vorgetragene Wahrheit auch nach ihrer inneren Berechtigung mehr und mehr zu erfassen.

Auf solche Weise führte die Grundidee der »Heilung« näher zu dem Ziele einer harmonischen Verschmelzung zweier bisher getrennter apologetischen Methoden hin, und insofern enthält die Behauptung, daß die »Heilung« als die letzte große Apologie aus der klassischen Väterzeit nicht nur den zeitlichen, sondern auch den wissenschaftlichen Abschluß bedeute, keinerlei Übertreibung.

§ 2. Der systematische Aufbau der »Heilung«.

Müssen wir in der Grundidee dieses apologetischen Werkes einen methodischen Fortschritt anerkennen, so nicht minder in der streng systematisch durchgeführten Gliederung des Beweismaterials.

»Eigentlich Neues«, schreibt Werner[1]), »wird man in Theodorets Werke kaum finden; dafür hat er aber das von seinen Vorgängern Gesagte in eine klare, lichtvolle Ordnung gebracht und den Gegensatz zwischen christlicher und heidnisch-hellenischer Welt- und Gottesanschauung auf bestimmte Haupt-

[1]) Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie. Schaffhausen 1861, Bd. I, S. 265.

gesichtspunkte reduziert, deren Entwicklung zu einer in ihrer Art erschöpfenden Darlegung des zu erörternden Gegenstandes Gelegenheit bietet. Das Werk besteht aus zwölf untereinander zusammenhängenden Abhandlungen über ebenso viele apologetische Themata.« Um zu erkennen, wie in der Tat die Menge des verschiedenartigen Materials in den scheinbar nur lose verbundenen »λόγοι« nach einem durchdachten und klaren Plane geordnet ist, gilt es die gegenseitigen Beziehungen der zwölf Traktate aufzusuchen und darzulegen. Die Disposition wird in der »Heilung« mit den Worten angedeutet: »Es geht dem Wissen der Glaube voraus, nach dem Glauben kommt das Wissen, und ans Wissen reiht sich an der Trieb zur Tätigkeit, schließlich folgt die Tat.«[2]) Daß diese Gliederung nicht in die Apologie hinein-, sondern aus ihr herausgelesen ist, wird sich bei näherem Eingehen auf den Gedankengang ergeben.

1. Nach einem kurzen Prolog, der neben einer summarischen Inhaltsangabe Aufschluß über Veranlassung und Zweck des Buches gibt, aber mit dem Werke selbst in keiner inneren Verbindung steht, beginnt die »Heilung« mit einem Abschnitt »über den Glauben« (περὶ πίστεως).

Dieses Einleitungskapitel trägt den Charakter einer captatio benevolentiae für den heidnischen Leser, einer dringenden Einladung zur ernsten Prüfung der vergleichsweise vorzulegenden heidnischen und christlichen Lehren, eines lebhaften Appells an die Gegner, von ihrem Bildungsdünkel abzulassen und vorurteilslos nach der Wahrheit zu forschen. Es sei ebenso töricht wie auch im Hinblick auf das entgegengesetzte Beispiel der ehemals führenden hellenischen Geister inkonsequent, der Wahrheit, nur weil sie in barbarischer Sprache verkündigt werde, sich zu verschließen und den Glauben, den nur Verleumdung eine Annahme unbewiesener Lehrsätze nennen könne, von vornherein als Wahrheitsquelle in religiösen Fragen abzulehnen.[3])

[2]) S. I, 816A: Ἡγεῖται μέντοι τῆς γνώσεως ἡ πίστις, ἕπεται δὲ τῇ πίστει ἡ γνῶσις· ἔχεται δὲ τῆς γνώσεως ἡ ὁρμή· ἀκολουθεῖ δὲ ταύτῃ ἡ πρᾶξις.

[3]) S. I, 805B: Εἰ δὲ τοῦ τῆς πίστεως κατηγορεῖτε προσρήματος (ἤκουσα γὰρ ὑμῶν καὶ τοῦτο λεγόντων, ὡς ἡμεῖς γε ἀπόδειξιν μὲν οὐδεμίαν τῶν ἡμετέ-

Auch aus dem Munde hellenischer Lehrer könnten die hochmütigen Ungläubigen die Empfehlung des Glaubens vernehmen. »Niemand tadle den Glauben. Aristoteles nannte ihn ein Kriterium des Erkennens und Epikur versicherte, daß er ein Vorerfassen des Geistes sei, der, zur Erkenntnis geworden, ein volles Erfassen werde. Ebenso ist auch nach unserer Auffassung der Glaube eine freiwillige Zustimmung der Seele oder das Schauen eines unsichtbaren Gegenstandes, eine beständige Betrachtung des wahrhaft Seienden, eine der Natur des Unsichtbaren angepaßte Wahrnehmung oder eine über jeden Zweifel erhabene, fest eingewurzelte Seelenstimmung der Gläubigen.«[4]) Die Erfahrung des gewöhnlichen Lebens beweise analog die Berechtigung des Glaubens für das religiöse Gebiet. »Der Glaube ist nämlich gemeinsames Bedürfnis aller, sowohl derer, die ein Gewerbe zu erlernen wünschen, als auch der Schiffahrer, der Landleute und derer, die bei den Ärzten in die Lehre gehen, das Wissen ist hingegen nicht Bedürfnis aller, sondern ausschließlich der Sachverständigen.«[5]) »Grundlage und Stütze des Wissens ist der Glaube, denn auch euere Philosophen definierten ihn als freiwillige Zustimmung der Seele, das Wissen aber als dauernden Zustand des auf vernünftige Gründe sich stützenden Erkennens. Ungereimt und gar zu bedenklich aber wäre es, wenn bei jeder Fertigkeit die Lehrer das Wissen, die Schüler den Glauben hätten, und nur im Religionsunterrichte die Ordnung umgekehrt wäre, nämlich vor dem Glauben das Wissen gefordert würde. Gerade bei der Betrachtung jener Gegenstände, die unseren leiblichen Augen entrückt sind, bedürfen wir der Augen des Glaubens am meisten.«[6]) So soll der Abschnitt »über den Glauben« den Leser in jene geistige Stimmung versetzen, die der Aufnahme der übernatürlichen christlichen Wahrheit günstig ist: »Dem Wissen geht der Glaube voraus.« »Nun ihr also eingesehen habt,« heißt es am Schlusse des ersten Kapitels, »wie notwendig der Glaube ist, so befleißigt euch eines pythagoreischen Schweigens, leihet

ρων δογμάτων προσφέρομεν, πιστεύειν δὲ μόνον τοῖς μαθητευομένοις παρεγγυῶμεν), μάλιστα [μὲν] ἄντικρυς τὴν ἡμετέραν συκοφαντεῖτε διδασκαλίαν.

[4]) S. I, 813D—816A.

[5]) S. I, 817C. — [6]) S. I, 820A—B.

euer aufmerksames Ohr unseren Worten und nehmet sie ohne Vorurteil auf: dann werdet ihr bald die Wahrheit kennen lernen können.«[7])

2. Mit dem zweiten Kapitel beginnt der erste Hauptteil: »Nach dem Glauben kommt das Wissen.« Was im Unterschiede von der hellenischen Weisheit das Christentum an Wahrheit wußte und lehrte über die höchsten religiösen Interessen der Menschheit, über die Fragen von Gottes Existenz und von seinem Verhältnisse zur Welt, besonders zum Menschen: das bildet den Inhalt von Kapitel II bis VI.

Die wichtigste Untersuchung, die Lehre von Gott, stellt Theodoret an die Spitze (Sermo II: περὶ ἀρχῶν). Er entwickelt über den Urgrund alles Seienden das absolute Sein, den einen Gott in drei Personen, die deutliche und widerspruchsfreie Lehre der Offenbarung und schildert daneben zum Vergleiche die vielgestaltigen heidnischen Götterlehren als »verworrene Pfade des Irrtums«.[8]) »Was die Apostel lehrten und die Propheten in ihren Weissagungen verkündigten, das müsset ihr lesen. Wer auf solche Weise die Übereinstimmung in der alt- und neutestamentlichen Lehre über Gott wahrnimmt, wird die Wahrheit bewundern und der Gottlosigkeit des Milesiers Diagoras, des Theodor von Kyrene und des Tegeaten Euemerus aus dem Wege gehen: Plutarch hält diese nämlich für vollständige Atheisten. Ein solcher wird ferner die unwürdigen Ansichten der Stoiker ablehnen, die sich Gott körperhaft dachten, und ebenso wird er die zweideutigen und ungläubigen Reden eines Protagoras verabscheuen. Stammt ja von ihm jener berüchtigte Ausspruch: ‚Von den Göttern weiß ich weder, daß sie existieren oder nicht existieren, noch kenne ich ihr Aussehen.‘ Er wird sich auch hüten vor der Verirrung der übrigen Mythologen. Soweit die Anschauungen Platos und seiner Anhänger aus den heiligen Schriften genommen sind, wird er sie anerkennen und bewundern; ihre eigenen falschen Beimischungen wird er aber abstreifen, wie Kot von sich schleudern und ganz aus seiner Seele verbannen.«[9])

[7]) S. I, 825 A. — [8]) S. II, 828 C: πολυσχιδεῖς . . . τοῦ ψεύδους αἱ ἀτραποί.
[9]) S. II, 860 B—D.

Der Wahrheit auf den Grund zu gehen[10]) und das absolute Sein von der Kreatur zu unterscheiden[11]), ist nach Theodoret denen leicht, die sich von der Heiligen Schrift, »der unerschöpflichen Wahrheitsquelle«[12]), belehren lassen. »Habt ihr von deren Inhalt in euch aufgenommen,« ruft der Apologet den Heiden zu, »dann werdet ihr nimmermehr die Gottheit in viele Wesen teilen, sondern Ihn, der von Ewigkeit ist und allein das wahre Sein besitzt und der aus reiner Güte allem anderen, was existiert, das Sein gegeben hat, in Ehrfurcht anbeten.«[13])

3. Das dritte Kapitel (περὶ ἀγγέλων καὶ τῶν καλουμένων θεῶν καὶ περὶ τῶν πονηρῶν δαιμόνων) setzt die Verteidigung der christlichen Ontologie fort. Der unendliche Abstand zwischen dem Absoluten und Kontingenten, zwischen Schöpfer und Geschöpf konnte der Theurgie des Hellenismus gegenüber nicht scharf genug betont werden. Zuvörderst läßt sich Theodoret den Nachweis angelegen sein, daß die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis auch den Heiden, wenn sie nur ihre Vernunft gebrauchen wollen, offen steht. Daß die heidnische Vergötterungssucht, die in ihren einzelnen Abstufungen an den Pranger gestellt wird, zu den entsetzlichsten Kulten kam, erscheint dem Apologeten als naturgemäße Folge des traurigen Abfalles von jeder gesunden Vernunft und von jedem sittlichen Gefühle, als eine Verirrung. »die an Unsinnigkeit und Wahnsinn das Äußerste leistete«.[14])

Berührte sich aber nicht mit der heidnischen Götterlehre die christliche Engellehre aufs innigste? Mit Vorliebe erhob der Hellenismus diesen Einwand.[15]) »Behauptet ihr (Christen) nicht ebenso wie wir die Existenz unsichtbarer Wesen? ... Was zürnt ihr denn uns, wenn wir nächst Gott, dem Ewigen und Unveränderlichen, noch Gottheiten zweiten Ranges, die weit unter ihm stehen, annehmen und verehren?«[16]) Theodoret

[10]) S. II, 861A: ἀνιχνεῦσαι τῆς ἀληθείας τὴν ῥίζαν.
[11]) S. II, 861A: τί μὲν ποιητὴς, τί δὲ ποίημα.
[12]) S. II, 861A: τῆς σοφίας ἡ ἄβυσσος, — [13]) S. II, 861B.
[14]) S. III, 877A: ἐμβροντησίας. καὶ παραπληξίας ἐσχάτης μεστόν.
[15]) Cf. Cyrill., c. Jul. (Neumann, l. c.), p. 290B.
[16]) S. III, 889C—D.

versäumt nicht, dem gegenüber die christliche Auffassung zum klaren Ausdruck zu bringen, daß die guten Engel »zwar in einem höheren Range als die Menschen stehen, aber mit ihnen Diener (Gottes) sind«[17]), und daß auch die Teufel Kreaturen sind, die aber »weder von Anbeginn als bös aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen, noch auch jetzt mit einer wesenhaft bösen Natur behaftet sind, vielmehr infolge Mißbrauches ihres freien Willens aus dem Glücke ins Verderben stürzten«.[18])

4. Auf die Betrachtung des unsichtbaren Seins folgt im vierten Abschnitt (περὶ ὕλης καὶ κόσμου) die Beschäftigung mit der sichtbaren Welt, auf die Ontologie die Kosmologie. »Wir haben bereits dargelegt, was über die göttliche Wesenheit und über die Naturen, die, wenngleich geschaffen, doch unsichtbar sind, als wahre Lehre anzunehmen ist, wobei wir gleichzeitig die Schamlosigkeit der mythologischen Dichtung aufdeckten und die monströsen Allegorien der Philosophen abwiesen. Weil letztere jedoch auch über die sichtbare Schöpfung weder wahre noch übereinstimmende Ansichten vertreten, sondern wie im nächtlichen Kampfe sich in viele Gruppen zersplittern, ja sogar feindlich gegeneinander losgehen, so glaube ich der guten Sache einen Dienst zu leisten, wenn ich auch hierüber die gegnerischen Lehrmeinungen einer Prüfung unterwerfe und die Glaubenssätze der Heiligen Schrift dagegenhalte.«[19]) Eine lange Reihe heidnischer Philosophen muß dem Apologeten über die Entstehung und Einrichtung des Universums Rede und Antwort stehen; aber ihre kosmologischen Anschauungen sind nichts als ein chaotisches Durcheinander und ein Beweis von ihrer Unwissenheit.[20]) Plato ist der einzige unter ihnen, dessen Aussprüche einigen Wahrheitsgehalt in sich bergen. »Alle anderen«, sagt darum Theodoret[21]), »will ich nicht weiter berücksichtigen, bei Plato hingegen kann ich manches loben.

[17]) S. III, 892A: τιμιωτέρους μὲν ἀνθρώπων ὁμοδούλους δὲ εἶναί φαμεν.

[18]) S. III, 896A.

[19]) S. IV, 900B.

[20]) Cf. S. IV, 909A: Μάλα γὰρ ἐκεῖνος (sc. Ξενοφῶν) καὶ τὴν πολλὴν αὐτῶν ἄγνοιαν. καὶ ἦν πρὸς ἀλλήλους ἐσχήκασιν ἐκωμῴδησε διαμάχην.

[21]) S. IV, 909A.

wiewohl ich auch ihn in einigen Punkten des Irrtums überführen werde.« Den Lehren Platos in Timaeus, p. 28, 29, 38, und in der Republik, p. 509, daß Gott nicht aus egoistischen Motiven, sondern nur aus Güte[22]) das Weltganze[23]) in der Zeit[24]) geschaffen[25]), wird das gebührende Lob, aber es sind dem Apologeten auch nicht entgegenstehende Aussprüche (Politicus, p. 272 sq.) entgangen, in denen Plato, da er von einer ewigen, bösen Materie redet, seine Kosmologie durch einen dualistischen Zug entstellt.[26])

Da der Dualismus einen Grundzug aller heidnischen Kosmologien bildet, tut Theodoret recht daran, nunmehr zur Empfehlung der christlichen Gedanken »über Materie und Welt« übergehend, in erster Linie die Suffizienz des göttlichen Willens zum Schöpfungswerke zu betonen: »Der Gott des Weltalls kann alles, was er will, denn mit dem göttlichen Willen ist das Können verbunden.«[27]) Dann weist er hin auf die mannigfaltigen Abstufungen in der Seinsweise der Geschöpfe, auf die wunderbare Ordnung der gesamten Natur und das harmonische Zusammenwirken selbst entgegengesetzter Kräfte, auf den gleichmäßigen Fortbestand der Welt[28]): »alles dieses macht des Schöpfers Macht und Weisheit kund.«[29]) Ein »gründlicher« Vergleich[30]) der widerspruchsvollen Lehren der heidnischen Welterklärer mit der christlichen Weltanschauung kann nur zugunsten letzterer ausfallen. »Nicht nur die Apostel

[22]) Cf. S. IV, 909B: ἀνεδεῖ τὸν Θεὸν [Πλάτων] ἔφησεν εἶναι, καὶ δι' ἀγαθότητά γε μόνην τὰ πάντα πεποιηκέναι.

[23]) Cf. S. IV, 912A: Δείκνυσι [Πλάτων] δὲ ἡμῖν καὶ τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον τὰ πάντα δημιουργοῦντα.

[24]) Cf. S. IV, 909C—D: »Πότερον ἦν ἀεὶ γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν ἢ γέγονεν ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος '« Εἶτα ἀποκρίνεται καί φησι ' »Γέγονε«. (Timaeus, p. 28B.)

[25]) Cf. S. IV, 909C: Σαφῶς δέ γε διὰ τούτων [Πλάτων] δεδήλωκεν, ὡς οὐκ ἐξ ὑποκειμένης ὕλης τὰ πάντα πεποίηκεν ὁ Θεὸς, ἀλλὰ μὴ ὄντα παρήγαγεν ὡς ἠθέλησεν.

[26]) Cf. S. IV, 913B: ξυνυπάρχειν γὰρ τῷ Θεῷ τὴν ὕλην καὶ οὗτος [Πλάτων] ἔφησεν . . . Καὶ τὴν ὕλην δὲ ἔστιν ὅτε πονηρὰν ὀνομάζει.

[27]) S. IV, 916D.

[28]) Cf. S. IV, 920C: ἕκαστον γὰρ, ὃν ἐξ ἀρχῆς εἴληχε, διεφύλαξε κλῆρον.

[29]) S. IV, 917C.

[30]) Cf. S. IV, 921B: ὀρθῇ γε καὶ δικαίᾳ χρώμενοι ψήφῳ.

und Evangelisten, sondern auch die Propheten und der größte Prophet, Moses, der unsere Kosmogonie geschrieben hat, und noch früher Abraham und Melchisedech und der gesamte Chor der Patriarchen«[31]) haben sie in vollkommenster Übereinstimmung vertreten. »Jeder von ihnen steht dafür ein, der Urheber der Welt seien nicht mehrere, sondern nur der eine Gott.«[32])

5. Das vollkommenste aller irdischen Gebilde ist der Mensch: Der Übergang von der Kosmologie zur Anthropologie, mit der sich der fünfte Abschnitt befaßt (περὶ φύσεως ἀνθρώπου), ist ganz folgerichtig. Die hellenischen »Historiker, Philosophen und Poeten« sind voller Widersprüche in ihren Meinungen über den Ursprung des Menschengeschlechtes wie über den Leib und die Seele des Menschen.[33]) Ausführlich legt Theodoret ihre Antworten über diese anthropologischen Probleme dem Leser zur Prüfung vor, aber nicht einmal die Lehre Platos hat sich von Widerspruch und Irrtum freigehalten.[34]) Dieses ergebnislose Durcheinander von Ansichten ist nicht verwunderlich. »Die Unwahrheit befindet sich eben nicht allein im Widerspruche mit der Wahrheit, sondern auch mit sich selbst; die Wahrheit hinwieder ist im Einklange mit sich und hat nur in der Unwahrheit ihren Feind.«[35])

Die Einstimmigkeit aller jüdischen und christlichen Lehrer[36]) ist an sich schon eine Empfehlung für die Wahrheit ihres Zeugnisses. Bei ihnen finden wir die Probleme der Anthropologie befriedigend gelöst. Ist schon der Leib »ein göttliches Gebilde«[37]), dann erst recht die geistige[38]), unsterb-

[31]) S. IV, 924A. — [32]) S. IV, 924A.

[33]) Cf. S. V, 940B: Τοσαύτην καὶ ξυγγραφεῖς καὶ φιλόσοφοι καὶ ποιηταὶ καὶ ψυχῆς πέρι καὶ σώματος, καὶ αὐτῆς γε τῆς τοῦ ἀνθρώπου ξυστάσεως πρὸς ἀλλήλους ἐσχήκασιν ἔριν καὶ διαμάχην.

[34]) Cf. S. V, 928C—D; S. V, 933B macht auf den pantheisierenden Zug der platonischen Psychologie aufmerksam: Θείαν . . . μοῖραν τὸν νοῦν ἔφασαν [Πυθαγόρας καὶ Πλάτων] εἶναι. S. oben S. 97.

[35]) S. V, 942A.

[36]) Cf. S. V, 942B: ἅπαντες ξυμφώνως διδάσκουσιν.

[37]) S. V, 952B: σώματος θεία διάπλασις.

[38]) S. V, 941C: . . . τὴν φύσιν αὐτὴν τῆς ψυχῆς, ὅτι πνεῦμά ἐστι νοερόν τε καὶ λογικόν.

liche[39]) Seele. Auch die aus der Verbindung beider Substanzen herstammenden Affekte, über welche die intellektive Seele gebieten soll, sind »der Natur nützlich und nötig«.[40]) Die gleiche Menschennatur ist in Mann und Weib, und auf der gemeinsamen Abstammung von einem Elternpaare ruht die Wesenseinheit und Wesensgleichheit aller Menschen auf Erden. Solchen Wahrheiten entsprach auch die Praxis der christlichen Lehrer, die sich an alle ohne Unterschied des Standes und Geschlechtes und der Sprache richteten: »Die ganze Welt, soweit die Sonne scheint, schallt von ihren Lehren wieder.«[41])

6. Der sechste Abschnitt (περὶ τῆς θείας προνοίας) bringt den Abschluß des ersten Hauptteiles. Hatte der eine, dreifaltige Gott bei der Erschaffung aller unsichtbaren und sichtbaren Wesen mit ihren mannigfaltig abgestuften Seinsvollkommenheiten in Weisheit und Güte gewaltet, so war ein Rückzug Gottes von seiner Schöpfung — denn das bedeutete ja der Mangel einer göttlichen Providenz — nicht denkbar, ohne das Bild des weisen und gütigen Schöpfers zu zerstören. »Die Vernunft fordert es gebieterisch,« sagt Philo[42]), »daß für das Erzeugte der Vater und Hirte Sorge trägt.« Naturgemäß schließt sich also an die Betrachtung der schöpferigen Tätigkeiten die Frage nach der Fürsorge Gottes für seine Schöpfung an. »Die einen, die da sehen, mit welcher Weisheit hienieden alles geregelt ist, bewundern den Weltenlenker und spenden ihm Lob, andere hingegen, die allem, was sich ereignet, zuwiderreden, verdammen den Reichtum, verachten die Armut, verwünschen die Krankheiten und sind mißgestimmt, wenn jemand gesund ist; nichts von allem, was im Leben vorkommt, ob Glück oder Unglück, macht ihnen Freude ... Daher kommt es, daß sie das Walten der Vorsehung anklagen, ja diese womöglich ganz aufzuheben suchen. Statt der Vorsehung führen sie die Parzen, das Fatum und den Zufall ein, stellen alles

---

[39]) S. V, 952B: ψυχῆς φύσιν ἀθάνατον.

[40]) S. V, 951B: καὶ τὰ πάθη ἀναγκαῖα τῇ φύσει καὶ χρήσιμα.

[41]) S. V, 948B: πᾶσα ... ἡ ὑφ' ἡλίῳ (scil. γῆ) τῶνδε τῶν λόγων ἀνάπλεως.

[42]) Euseb., Praep. VIII, 13; cf. XV, 5.

unter das Joch einer zwingenden Notwendigkeit und behaupten, diese sei es, die die Menschen gegen ihren Willen zu Mördern, Dieben und Ehebrechern mache.«[43]) Ohne den Fabeleien der Dichter nähere Beachtung zu schenken, durchgeht der Apologet die bunte Reihe der philosophischen Meinungen über die Vorsehung: von der kurzsichtigen Leugnung alles höheren Waltens in der Welt bei dem Atheisten Diagoras bis zu den abergläubischen Personifikationen des menschlichen Geschickes. Unter den Heiden findet Theodoret aber auch Einsichtigere, die den überhandnehmenden Aberglauben der verdienten Lächerlichkeit preisgeben und sogar vereinzelt die göttliche Vorsehung in der Welt direkt bezeugen.[44]) In dieser Hinsicht steht allen voran Plato. »Er bewies noch deutlicher (wie die anderen einsichtsvollen Heiden), daß der Herr des Weltalls die Zügel der Regierung in seinen Händen hält.«[45]) Er verteidigt Gott als den Fürsorger des Alls[46]), der weise und gerecht verfährt im Lohnen und Strafen, im Austeilen der verschiedenwertigen Güter, im Zulassen widriger Geschicke und in der Anordnung ungleicher Lebensstellung. Wer über Gottes Vorsehung gerecht urteilen will, darf nicht vergessen, »daß nicht das Ganze wegen eines kleinen Teiles, sondern vielmehr die Teile wegen der Harmonie des Ganzen da sind«.[47]) Daß Plato auch den ethischen Wert des Vorsehungsglaubens recht wohl erkannte, besagen seine Worte: »Nichts ist dem Untergang der Tugend dienlicher als die Verzweiflung an der Providenz.«[48]) Hatte Plato nach Theodorets Annahme diese Erkenntnisse aus den heiligen Schriften des Alten Bundes genommen, so sollte Plotin, der in längeren Zitaten als weiterer heidnischer Wahrheitszeuge zugunsten der göttlichen, allumfassenden Vorsehung aufgerufen wird, gar aus den Evangelien abgeschrieben haben.

---

[43]) S. VI, 956B—C.

[44]) Vgl. S. VI, 961D den Ausspruch des Pythagoräers Epicharm:
Οὐδὲν ἐκφεύγει τὸ Θεῖον · τοῦτο γινώσκειν σε δεῖ
Αὐτός ἐσθ' ἁμῶν ἐπόπτης, ἀδυνατεῖ δ' οὐδὲν Θεῷ.

[45]) S. VI, 964B.

[46]) Cf. S. VI, 964C: τὸν τοῦ παντὸς ἔδειξε Κηδεμόνα.

[47]) S. VI, 973A.

[48]) S. VI, 976D.

Allumfassend ist die göttliche Vorsehung. »Wenn das aber unbestreitbar ist,« so folgert Theodoret in herrlicher Argumentation, »dann liegt darin auch der unwiderlegbare und über jede Widerrede erhabene Grund zur Menschwerdung des Erlösers. Denn es geziemte sich für den, der alles besitzt und der dem Nichtseienden das Dasein schenkte, die Natur des Menschen, um dessentwillen er die ganze sichtbare Welt geschaffen hatte, nicht dem Verderben entgegengehen zu lassen.«[49]) »Und wirklich, der Herr hielt es für unrecht, den zu verachten, zu dessen Besten alles hienieden war geschaffen worden, nachdem dieser in die Sünde verstrickt und gleichsam unentrinnbar dem Tode anheimgefallen war: Darum zog er Menschengestalt an, bedeckte die unsichtbare Natur mit dem sichtbaren Gewande des Fleisches, wobei er jedoch die sichtbare Natur frei von der Sünde annahm und die unsichtbare unbefleckt bewahrte. . . . Sicherlich konnte er auch mühelos ohne das Kleid des Fleisches die Erlösung der Menschen bewirken, . . . aber er wollte nicht so sehr seine Macht, als vielmehr die Gerechtigkeit der göttlichen Vorsehung offenbaren.«[50]) Diese Weise der Heilsökonomie war Gottes völlig würdig; wer diese Weise tadelt, wird ebenso an jeder anderen Erlösungsart zu mäkeln haben.[51]) Will aber jemand fragen, warum der Schöpfer nicht schon viel früher dieses Werk vollbrachte, so mag er auch die Ärzte anklagen, daß sie die Anwendung der schärferen Heilmittel bis zuletzt verschieben.[52]) Zur rechten Zeit hat der Herr »diese stärkste und heilkräftigste Arznei gereicht und die Krankheit vertrieben. Dafür sind die Tatsachen Beweis.«[53]) Das Wort vom Kreuze hat das Angesicht der Erde erneuert und alles ist genau so eingetreten, wie die Propheten es geweissagt haben. »Ersehet also«, so schließt der Apologet den ersten Hauptteil, »aus den Tatsachen, daß unser göttlicher Erlöser erschienen ist, nehmet darum freudig die Lehre der Erlösung an, und ihr werdet nicht länger des beglückenden und heißersehnten Heiles entbehren.[54])

---

[49]) S. VI, 981C—D.

[50]) S. VI, 984D—985C.

[51]) Cf. S. VI, 988A. — [52]) Cf. S. VI, 988C. — [53]) S. VI, 988C—D. — [54]) S. VI, 992A.

7. Das Werk der gottmenschlichen Erlösung bezeichnet den Höhepunkt aller Offenbarungen von Gottes Weisheit und Güte an die Menschen, es war das Schlußglied in der Kette der Hulderweise des Herrn für das sündige Menschengeschlecht. Dieses Gnadenwerk mußte notwendig den Gedanken an das pflichtgemäß dankbare Verhältnis des Geschöpfes zu seinem Gnadenspender wachrufen, an das in Wort und Werk entsprechende Handeln des Menschen Gott gegenüber erinnern: »Denn ans Wissen reiht sich an der Trieb zur Tätigkeit.« So wurde Theodoret zu dem Nachweis angeregt, auf welch niedrigem Niveau das Heidentum in der Auffassung und Ausübung der Religiosität, in dem praktischen Verhalten zu Gott im Vergleich und Gegensatz zum Christentume stand. Die Klarstellung dieses Themas beschäftigt den Apologeten im zweiten Hauptabschnitte von Kapitel VII—XI.

Nach dem Ausweis der Geschichte legt sich das Opfer als der naturgemäße Ausdruck religiösen Glaubens und Lebens, als der vornehmste Ausdruck der Gott schuldigen Verehrung der gesamten Menschheit nahe, und es erscheint angemessen, daß mit dieser ersten und höchsten Art der Gottesverehrung der siebente Abschnitt (περὶ θυσιῶν) anhebt. Aber in welcher Weise fand diese allgemeine Gewissensüberzeugung bei den Heiden ihren Ausdruck? Gerade in dem Opferkult, in dem Orgien- und Mysterienwesen zeigte sich die Verworfenheit des Heidentums im grellsten Lichte. Nicht nur, daß die heidnischen Lehren und Fabeln von dem unmoralischen Treiben der Götter und Halbgötter »Begründung und Ausgangspunkt des schändlichsten Lebens« wurden[55]), sogar die Opferfeste der heidnischen Religion bestanden wesentlich in der praktisch nachahmenden Darstellung der unzüchtigen Götterlehren. Wohl versuchte man die Greuel des heidnischen Götzendienstes allegorisch auszulegen, aber das konnte ihn weder veredeln noch von dem Vorwurfe reinigen, daß er »der Abstumpfung des Gewissens«[56]) diente und daß »bei den Zusammenkünften die schamloseste Ausschweifung ungescheut getrieben wurde«.[57])

[55]) S. VII, 992C: ὑποβάθραν καὶ κρηπῖδα τῆς διεφθαρμένης . . . βιοτῆς. — [56]) S. VII, 992C. — [57]) S. VII, 993D.

Dabei wuchs die Zahl der dargebrachten Opfer ins Unglaubliche; das Blut der Opfertiere floß in Strömen; die Heidenwelt war von einer Opfermanie befallen.

Wohl wissend, daß man seinen Anklagen die blutigen Opfer des Alten Bundes, deren äußerlich große Ähnlichkeit mit denen des Heidentums nicht zu leugnen war, entgegenhalten konnte, erörtert Theodoret den prinzipiellen Unterschied zwischen beiden. Er stellt die Opfer des Alten Bundes als eine Konzession Gottes an die Israeliten dar. Gott gab ihnen »als weiser Arzt ein Heilmittel gegen die ägyptische Krankheit des Götzenwahnes, indem er ihnen zwar wegen ihrer Schwächen das Opfern gestattete, aber gerade das als Opfergabe forderte, was sie früher angebetet hatten. So belehrte sie das Opfern selbst, daß die geopferten Tiere nicht Götter waren.«[58]) »Wenn Gott sofort nach der Befreiung vom Zusammenleben mit den Ägyptern das vollkommene Gesetz eingeführt hätte, so würden sie überhaupt sich aufgelehnt und die Zügel abgeworfen haben und wären so wieder ins alte Verderben gestürzt.«[59]) An der Hand von Stellen aus den Psalmen und Propheten betont Theodoret auf schärfste den nur relativen Wert der alttestamentlichen Opfer, dagegen die unumgängliche Notwendigkeit einer reinen Gesinnung. »Ein vernünftiges und wohlangemessenes Gebet ist Gott lieber als alle Herden von Schafen und Ziegen und Rindern.«[60]) Da Porphyrius dieselbe Wahrheit, daß nämlich »mit der wahren Religiosität sich die (blutigen) Opfer durchaus nicht vertragen«[61]), als eigene Weisheit ausgab, wo er sie doch dem Studium der Heiligen Schrift verdankte, so benutzt Theodoret mit Absicht den Bericht des Porphyrius über Menschenopfer bei den Hellenen, um aus seinem Munde das Urteil zu gewinnen, daß die wahre Religiosität im Hellenismus am wenigstens zu finden sei.

Mit Berufung auf die Heilige Schrift und die hervorragendsten heidnischen Lehrer, wie Sophokles, Sokrates und Plato, die aus ihr die wahren Anschauungen über blutige Opfer schöpften, wendet sich Theodoret an seine Gegner: »Habet Abscheu vor den Opfern, deren Darbringung allenfalls Köchen und

[58]) S. VII, 996D—997A. — [59]) S. VII, 997B. — [60]) S. VII, 1000A. — [61]) S. VII, 1001C.

Fleischern anstehen mag; bringet ihr Gott dem Herrn ein Lobopfer dar.«[62])

8. War aber nicht die Heiligen-, besonders die Martyrerverehrung eine Beeinträchtigung und Verdunkelung des christlichen Gottesdienstes, der lauteren Anbetung des einen Gottes? Diese Frage wurde stets der katholischen Lehre gegenüber erhoben, und auch Theodoret hält es für nötig, nach der Erörterung der unmittelbaren Gottesverehrung im folgenden VIII. Kapitel (περὶ τῆς τῶν μαρτύρων τιμῆς) den Heiden auseinanderzusetzen, daß der angefeindete Martyrerkult im System der christlichen Religion den Platz einer mittelbaren Gottesverehrung einnimmt. Das Leben der Martyrer war ein Beweis für die Kraft, die der einfachen Lehre der Apostel innewohnte. Was letztere verkündigten, war sicherlich nicht nach dem Geschmack der antiken Welt, »aber dennoch überzeugten ihre Berichte jedermann, daß es der Sohn Gottes und Gott vor aller Zeit und Schöpfer und Meister des Alls war, der die menschliche Natur annahm und durch diese die Erlösung der Menschen ins Werk setzte. Und sie überzeugten nicht nur, sondern pflanzten den meisten einen so starken Glauben ein, daß dieselben gerne den Tod für diese Lehren auf sich nahmen und auf das Gebot, sie zu verleugnen, keineswegs ihre Zunge dazu hergaben, sondern ihren Rücken auf Verlangen zur Geißelung hinstreckten und Fackeln und Krallen ihre Seiten darboten und den Nacken unter das Schwert beugten und willig sich rädern und pfählen, ja auch sich verbrennen und von wilden Tieren ihren Leib verzehren ließen.«[63]) Was war gerechter, als daß »der Kampfrichter« solchen heldenmütigen Streitern um die Palme der Tugend »unsterblichen Ruhm und ein alle Zeiten überdauerndes Andenken schenkte?«[64])

Theodoret schlägt die Hellenen, die hieran Anstoß nahmen, mit ihren eigenen Waffen. »Wenn alle Welt«, sagte er, »sich über die Martyrerverehrung entrüstete, dann würden die Hellenen doch noch keinen Grund dazu haben, denn zu ihrem Kulte gehören ja Trankspenden und Totenopfer, Heroen, Halbgötter und

[62]) S. VII, 1005 D. — [63]) S. VIII, 1012 A—B. — [64]) S. VIII, 1012 B.

vergötterte Menschen.«[65]) Wie unwürdig waren außerdem diejenigen, denen die Hellenen solche Verehrung erwiesen: ein Herakles, Asklepios, Dionysios und andere! »Wie könnt ihr, die ihr so viele tote Menschen zu eueren Göttern zählt, es uns verargen, wenn wir die Martyrer, weit entfernt, sie zu Göttern zu machen, als Gottes Zeugen und treue Diener ehren?«[66]) »Wir bringen den Martyrern weder Opfer noch Spenden dar, sondern ehren sie nur als gottähnliche und gottwohlgefällige Menschen.«[67]) Erfreuten sich aber die Martyrer überhaupt des glücklichen Loses, welches die christliche Dogmatik ihnen zuerkannte? Theodoret beantwortet diesen heidnischen Zweifel mit heidnischen Zeugnissen. Aussprüche Pindars, Empedokles', Heraklits, Hesiods und vor allem Platos zeigen, daß auch die Griechen den Glauben kannten, tugendhafte Menschen seien nach dem Tode Vermittler und Beschützer der Lebenden, »sie wachten über die Geschehnisse des irdischen Lebens«.[68])

Die christlichen Martyrer sind der Verehrung wert. Darin liegt eben der große Vorzug des Christentums, »daß es nur solche der Ehre für würdig erachtete, welche das Göttliche mit ganzer Seele liebten und in solcher Gesinnung von Anfang bis zu Ende blieben, ohne durch irgend etwas zu einer Sinnesänderung gebracht zu werden«.[69]) Das Heidentum entbehrte eines ähnlichen Kriteriums und die Folge war, daß gerade seinen besten Männern das ehrenvolle Andenken nach dem Tode vorenthalten blieb. Die Namen der heidnischen Größen sind verschollen, aber die Namen der Martyrer aus allen Völkern, Geschlechtern und Ständen sind auf der weiten Welt gefeiert! Die Martyrer sind den Menschen Vorbild und Helfer: »Wohlan (Hellenen), sie leuchten auch euch voran und gehen voraus, so beschreitet denn den Weg, der zu Gott hinführt.«[70])

9. »Es genügt nicht, Gott nur mit Lobeserhebungen zu ehren, man muß auch jenen Weg beschreiten, dessen Ende das wahre Heil ist.«[71]) Die wahre Religion ist eben mehr als bloße

---

[65]) S. VIII, 1012C. — [66]) S. VIII, 1017C.
[67]) S. VIII, 1020C—D: θείους καὶ θεοφιλεῖς ἄνδρας.
[68]) S. VIII, 1025A: φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων (Hesiod).
[69]) S. VIII, 1023A. — [70]) S. VIII, 1033D. — [71]) S. VII, 1000A. —

Lobeserhebung und Anbetung Gottes, als Verehrung des Allerhöchsten durch Anrufung seiner himmlischen Freunde, der Martyrer. Der Mensch soll vielmehr in seinem ganzen Leben jenen Weg wandeln, »dessen Ende das wahre Heil ist«. Heidnische und christliche Gesetze bieten sich nun an, auf dem Lebenswege die Menschheit zu führen, und wie von selbst erhebt sich die Frage, ob diesen oder jenen der Vorzug gebühre. Es war mithin ein logischer Gedankengang, der Theodoret bewog, im neunten Abschnitt (περὶ νόμων) die Überlegenheit der christlichen Ethik ins rechte Licht zu setzen. »Wie diese voller Kraft und Einfluß auf das Leben ist, wird jeder leicht erkennen, der die Gesetzgeber der Griechen und Römer mit unseren Fischern und Zöllnern in Parallele stellt.«[72])

Die Gesetze der Heiden galten keinen Schritt über die Grenzen der Heimat hinaus, und so eng wie ihr Geltungsbereich, so kurz war ihre Geltungsdauer. Der Einfluß der Gesetzgeber reichte nicht weit über ihr Leben hinaus, und ihre eigenen Völker fügten sich später meist den römischen Gesetzen. Wie ganz anders zeigte sich die äußere Kraft der christlichen Gesetzgebung! »Nicht nur die Römer und die unter ihrer Botmäßigkeit stehenden Völker, auch skythische und sarmatische Stämme und Inder, Äthiopier, Perser, Seren, Hyrkaner, Baktrier, Britannen, Kimbern und Germanen, kurz gesagt, das ganze Menschengeschlecht und alle Nationen haben (die Apostel) zur Annahme der Gesetze des Gekreuzigten geführt«[73]): »nicht Waffengewalt«, sondern nur die »Überzeugungskraft ihrer Rede«[74]) stand ihnen zu Gebote. Man verfolgte und tötete sie; »aber ihr Einfluß wurde nach ihrem Tode noch viel größer«.[75]) Die jahrhundertelangen Verfolgungen unter den römischen Kaisern von Cajus bis Julian, die ausgesuchtesten Grausamkeiten und Todesstrafen hinderten nicht den Erfolg der Wahrheit: »Gestürzt ist die heidnische Lehre, und ewiger Vergessenheit ist sie anheimgefallen; aber es blüht die Lehre der Fischer, und der, den sie gepredigt haben, steht als Gott der ganzen Welt in Ehren.«[76])

---

[72]) S. IX, 1036A—B. — [73]) S. IX, 1038—1040A.
[74]) S. IX, 1040A: οὐχ ὅπλοις χρησάμενοι — πείθοντες.
[75]) S. IX, 1040B. — [76]) S. IX, 1044C.

Es war die innere Kraft des Christentums, die solchen Sieg davontrug und die Sitten selbst der wildesten und verkommensten Völker veredelte. Theodoret illustriert die Reformkraft des Christentums ausführlich an den Persern, die dem weltbeherrschenden Rom, und zwar noch vor kurzer Zeit Julian so viel zu schaffen machten. »Auch sie haben die christlichen Gebote von den Galiläern angenommen; sie, die von der Macht der Römer nicht bezwungen werden konnten, haben sich freiwillig der Herrschaft des Gekreuzigten ergeben.« [77]) »Eine solche sittliche Umwandlung der Völker brachten die Gesetze der Fischer zustande« [78]); die heidnischen Gesetze waren dazu unfähig. Theodoret beweist das schlagend an den Gesetzesvorschlägen Platos, »des edelsten aller Philosophen«. [79]) »Da dieser Gesetze empfahl, die jedes Schamgefühl ertöteten, und im Phaedon (p. 256D) sogar dem unnatürlichen Laster der Päderastie himmlischen Lohn in Aussicht stellte, zaudert der Apologet trotz aller Verehrung, die er Plato sonst entgegenbringt, nicht, ihn dieserhalb unter Nero [80]) und den Assyrer Sardanapulos [81]) zu stellen. Was dagegen die Apostel und besonders Paulus über die Keuschheit, die Ehe, die Tötung und Schmähung des Nächsten, die Feindesliebe, das Schwören, die Armut, die Geduld und den endlichen Lohn geschrieben haben, ist so edel und über jede Beanstandung erhaben, daß die Annahme sich von selbst empfiehlt. Es liegt auf der Hand, daß die heidnischen Gesetze sich als »Menschenwerk« [82]) nicht mit »den von Gott gegebenen und segenbringenden« [83]) christlichen Geboten messen können.

10. Liegt darin der Vorzug der christlichen Gebote und das Geheimnis ihrer Erfolge, daß sie übernatürlichen Ursprunges waren, so behauptete das Heidentum, eine derartige göttliche Beglaubigung seiner Lebensvorschriften ebenfalls zu besitzen, und zwar in den Orakeln. Der Neuplatonismus hatte nämlich dem lang empfundenen Mangel der heidnischen Lehre, auf keine

[77]) S. IX, 1045C. — [78]) S. IX, 1048A. — [79]) S. IX, 1048A: τῶν φιλοσόφων ὁ ἄριστος.
[80]) S. IX, 1053A: ὁ Ρωμαίων αἰσχρότατος βασιλεύς.
[81]) Ebenda: ὁ ἐν ἡδοναῖς καὶ τρυφαῖς διαβόητος.
[82]) S. IX, 1060B: λογισμῶν ἀνθρωπίνων εὑρήματα.
[83]) S. IX, 1060B: θεόσδοτα καὶ σωτήρια.

über allen Zweifel gewisse Autorität sich berufen zu können, wie das Juden und Christen mit ihren göttlichen Offenbarungsurkunden taten, abgeholfen. Porphyrius schenkte dem Heidentum in seiner »Philosophie aus den Orakelsprüchen« gleichsam eine Bibel, welche angeblich auf Inspiration beruhte und darum ein unfehlbar zuverlässiger Führer in den höchsten Fragen des Lebens zu sein behauptete.[84]) Es war mithin wohlangebracht, daß Theodoret im zehnten Abschnitt (περὶ χρησμῶν ἀληθινῶν τε καὶ ψευδῶν) die Unfähigkeit der heidnischen Mantik, Norm des religiös-sittlichen Lebens zu sein, aufdeckte.

Die heidnischen Orakel sind nicht göttlichen, sondern dämonischen Ursprunges: diesen Nachweis will Theodoret führen. »Daß die Orakel das Werk böser Dämonen, die sich den Namen Gottes anmaßten, gewesen sind, erhellt genügend aus dem Schweigen, wovon sie jetzt befallen sind. Denn nachdem unser Erlöser im Fleische erschienen, haben die Betrüger der Menschen die Flucht ergriffen: sie konnten den Glanz des göttlichen Lichtes nicht ertragen.«[85]) Es mochte den Hellenen wenig einleuchten, daß bei diesem plötzlichen Schweigen der Orakel nach dem Erscheinen des Logos ein berechtigtes post hoc ergo propter hoc vorliegen sollte: deshalb tat Theodoret gut daran, ihnen aus dem Munde der einwandfreiesten Autoritäten, nämlich Plutarchs und Porphyrius', den Beweis für den dämonischen Charakter der Orakel zu erbringen. Plutarch gab in »De oraculorum defectu« zu, daß die Orakel den Dämonen, »denen sie als Ersatz und Trost für die ihnen ehemals dargebrachten Menschenopfer dienen sollten«[86]), ihr Entstehen verdankten, und er verschwieg weder die Greuel an den Stätten der Mantik noch die betrügerischen Manipulationen der Orakelpriester, die ihre prophetischen Verssprüche aus den Dichtern, unter anderem aus Empedokles zu räubern pflegten.[87]) Porphyrius widersprach sich selbst in seiner »Philosophie aus den Orakelsprüchen« betreffs des göttlichen Ursprunges der heidnischen Mantik. »Man kann unmöglich«, schreibt er, »die für

[84]) Vgl. Kleffner, a. a. O. S. 78ff; Seitz, a. a. O. S. 3.
[85]) S. X, 1061B.
[86]) S. X, 1064B. — [87]) Cf. S. X, 1062B—1064C.

Götter halten, welche sich freuen, wenn ihnen lebende Wesen geopfert werden, denn derartige Opfer sind ungehörig, gottlos, schmachvoll, schimpflich und schädlich, darum den Göttern auch keinesfalls angenehm«[88]), und doch waren ebensolche Opfer bei den Orakeln vorgeschrieben. Es konnte die Mantik unmöglich Ausfluß einer göttlichen Weisheit sein, wenn ferner Porphyrius nach seiner eigenen Mitteilung unklare und fehlerhafte Aussprüche des Apollo Pythius verbesserte, und ebensowenig konnte göttliche Macht den Orakelgottheiten beschieden sein, von denen er sagte, daß sie durch den Menschen zum Weissagen gezwungen würden.

Für den dämonischen Charakter der heidnischen Orakel spricht auch das Verderben, das sie angerichtet haben. Die Antworten der Mantiker veranlaßten Grausamkeiten unaussprechlicher Art, die zweideutige Fassung ihrer Aussprüche, welche die Unwissenheit verbergen sollte, wurde in vielen Fällen zum Verhängnis, und nicht selten priesen Orakelsprüche den Ruhm von Männern, die unsittliche Grundsätze empfohlen hatten.

Angesichts dieser Tatsachen und jener Zeugnisse von Plutarch und Porphyrius konnte sich der Heide der Überzeugung nicht mehr verschließen, daß die heidnische Mantik nichts Göttliches an sich trug. Vollends lehrte ihn das der Vergleich mit den Prophezeiungen der Heiligen Schrift. Der Inhalt der biblischen Weissagungen war »nicht dunkel, verworren oder zweideutig«, sondern erfüllte sich genau, obwohl die Zeitverhältnisse, unter denen sie gegeben wurden, auf ihre Erfüllung in keiner Weise schließen ließen. Theodoret betonte gerade die gegen den Götzendienst gerichteten und auf die Allgemeinheit der Erlösung bezüglichen Prophetien in ihrer Übereinstimmung von der Genesis an bis zu den letzten Propheten, darunter in erster Linie die Prophetien des Evangelisten des Alten Bundes von der weltgebietenden Stellung der katholischen Kirche, von der Überwindung des Götzendienstes, von der Verödung der Götzentempel, von Christus, dem Lichte, dem Lehrer, der Erwartung der Völker. Ihre (der Prophetien) Bedeutung liegt in ihrer Eigenschaft als deutliche, wahre und sozusagen ausgeprägte

[88]) S. X, 1065 B.

Typen der tatsächlichen Ereignisse.[89]) Der Augenschein ihrer nicht hinwegzuleugnenden Erfüllung soll den Heiden die Augen öffnen nach dem Satze Herodots: »Den Ohren traut die Welt weniger als den Augen.«[90])

11. Der elfte Abschnitt (περὶ τέλους καὶ κτίσεως) vollendet den Nachweis, daß das wahre Heil nur denen möglich ist, die ihren Lebensweg nach christlichen Gesetzen einrichten.[91]) Die Heiden schrecken aber vor der Wahrheit zurück. Kein Wunder! »Sie verspricht«, sagt Theodoret seinen Gegnern, »euch nicht syrakusanische Üppigkeit, ein ungebundenes und weichliches Leben, heiß ersehnten Reichtum . . . ., sondern nur Schweiß und Arbeit und ein von vieler Mühe angefülltes Tagewerk. Das nehmt ihr ja auch mit eigenen Augen wahr, aber das schließliche Ende ist euch verborgen. Gewohnt, nur das Sichtbare zu betrachten, könnt ihr über die Beschaffenheit des Unsichtbaren nicht ins Reine kommen. Dafür mangeln euch die Augen, die nur der Glaube gibt. So will ich denn, soweit ich vermag und euer Menschenverstand es fassen kann, mit dem Lichte der Heiligen Schriften auch dieses Thema beleuchten.«[92]) Theodoret geht von der Überzeugung aus, daß die eschatologischen Ansichten das menschliche Handeln am nachhaltigsten beeinflussen. Den Hedonismus Epikurs und die mehr oder minder verwerflichen Meinungen der übrigen Philosophen vom höchsten Gute des Menschen überragt weit, was Plato als das Höchste, als das Lebensziel des Menschen bezeichnet hat, »die Verähnlichung mit Gott«.[93]) Diese verschiedene Lebensanschauung hängt mit der verschiedenen Stellungnahme zum Jenseitsglauben eng zusammen. Während Epikur »kein Gericht über die Taten dieses Lebens erwartete und wähnte, mit dem Grabe sei alles für den Menschen vorbei«[94]), entwickelte Plato, allerdings unter dem Einflusse hebräischer Weisheit[95]), über das Jenseits, den Ort des

[89]) Cf. S. X, 1093A: σαφεῖς καὶ ἀληθεῖς καὶ οἷόν τινες ἐναργεῖς τῶν πραγμάτων.

[90]) Vgl. Seitz, a. a. O. S. 65 f.

[91]) Cf. S. VII, 1000A. — [92]) S. XI, 1096A—B. — [93]) S. XI, 1097A: τὴν μίμησιν τῶν θείων . . . κατὰ τὸ δυνατόν.

[94]) S. XI, 1100B.

[95]) Cf. S. XI, 1104A.

Lohnes und der Strafe, Gedanken, die manches Wahre enthielten. »All mein Trachten«, sagt der Philosoph, »richtet sich darauf, daß ich dereinst dem Richter eine möglichst unverdorbene Seele zeigen kann. Daher verschmähe ich Ehrenstellen, nach denen viele Menschen jagen, und beschäftige mich allein mit der Wahrheit, nach besten Kräften bemüht, gut zu leben, und, wenn die Zeit einmal kommt, gut zu sterben.«[96]) Leider sind diese edlen Grundgedanken der platonischen Eschatologie von lächerlichen griechischen Fabeleien überwuchert. Läßt doch Plato als Richter Personen der Mythologie fungieren, deren eigene sittliche Führung nicht ohne Vorwurf war, und besonders absurd sind seine Lehren von der Seelenwanderung, die überdies mit seinen sonstigen Aussprüchen in direktem Widerspruche stehen.

Nach der breiten Darstellung der hellenischen Jenseitshoffnungen und -befürchtungen geht Theodoret zur christlichen Eschatologie über. »Jetzt ist es aber an der Zeit, daß ihr (Hellenen) die Lehrsätze der heiligen Evangelien betrachtet, die Gottes würdig sind.«[97]) Und nun entwickelt er die Lebensauffassung des Christen. »Den Anfang des Heiles bringt die löbliche Furcht des Herrn, . . . die Vollendung aber ein Leben nach den göttlichen Gesetzen«[98]); nach dem Tode jedoch winken »für den Schweiß der Tugend und die ihretwegen bestandenen gefahrvollen Kämpfe die größten und unaussprechlich herrlichen Belohnungen« . . . . »Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört, und in keines Menschen Herz ist es gedrungen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben.« (1. Kor. 2, 9.) »Wenn der, welcher gesehen hat, nicht schildern konnte, was er zu schauen gewürdigt worden, dann wird schwerlich ein anderer eine Schilderung versuchen.«[99])

Hatte Theodoret im Schlußabschnitt des ersten Hauptteiles den Triumph der liebevollen göttlichen Vorsehung gefeiert, die sich in der Menschwerdung und Erlösung des Sohnes Gottes offenbart, so korrespondiert damit in diesem Abschlußkapitel des

[96]) S. XI, 1104B.
[97]) S. XI, 1112B.
[98]) Ebenda.
[99]) S. XI, 1113A.

zweiten Teiles die Schilderung des Menschensohnes als Weltenrichters. Ihm, der am Kreuze sein Leben ließ, um das rechte Verhältnis zwischen Gott und Menschen wiederherzustellen, steht es zu, wie keinem anderen, das Endurteil über das ewig dauernde Verhältnis des Menschen zu Gott zu fällen.[100]) An der Wahrheit der Prophezeiungen Christi von den letzten Dingen und dem Weltgerichte ist kein Zweifel möglich. Sie wird genügend garantiert durch die bereits erfüllten Weissagungen des Herrn von der Zerstörung Jerusalems, der Verfolgung der Kirche und anderer Ereignisse. »Da wir die Bestätigung dieser Voraussagungen offenkundig vor Augen haben, wollen wir auch die anderen unbezweifelt annehmen, indem wir von den bereits in Erfüllung gegangenen zu jenen fortschreiten und diese als Beweis für jene benutzen.«[101])

12. Nun ist der ganze Weg zurückgelegt und die große Parallele zwischen den strittigen Lehren des heidnischen und christlichen Religionssystems gezogen: »Das Erste ist der Glaube, darauf folgt das Lernen, das Gelernte treibt an zur Tätigkeit und schließlich kommt das Handeln«.[102]) Facta loquuntur: im religiösen Leben muß der Wert der Religion zutage treten! Wohl brachte es schon die Grundidee des Werkes mit sich, daß der Apologet in den einzelnen Abschnitten die Harmonie zwischen der idealen Vollkommenheit der christlichen Lehre und der realen Wirklichkeit des christlichen Lebens hervorhob, jetzt aber, wo der Apologie ein wirksamer und eindringlicher Schluß gegeben werden mußte, lag es besonders nahe, die Erfolge zum Schiedsrichter zwischen der Wahrheit und der Lüge aufzurufen, mit anderen Worten, den Tatsachenbeweis zu bevorzugen. Wie zum ganzen Baume die Frucht, so gehört zum ganzen Menschen die praktische Übung und nicht nur die Kenntnis der Tugend. Von diesem Gedanken geleitet, behandelt Theodoret im zwölften Abschnitt »die praktische Tugendübung« (περὶ πρακτικῆς ἀρετῆς).

---

[100]) Cf. S. XI, 1116D—1117A.

[101]) S. XI, 1122A.

[102]) S. I, 816A: Δεῖ γὰρ πίστεῦσαι πρῶτον, εἶτα μαθεῖν, γνόντα δὲ, ὁρμῆσαι · ὁρμήσαντα δὲ ‚πρᾶξαι'.

Kenntnis von der wahren Tugend hatten ja auch die Heiden, wenigstens soweit sie Platos Schule angehörten. Ihr Tugendideal kam dem der Offenbarung ziemlich nahe. Ruft nämlich die Schrift den Menschen zu: »Seid Nachahmer Gottes« (Ephes. 5, 1; Phil. 3, 17), und lehrt sie, die Nachahmung Gottes bestehe »in dem Hasse des von Gott Gehaßten und in der Liebe des von Gott Gewollten«[103]), so stimmt hiermit Platos Lebensziel: »die möglichste Verähnlichung mit Gott«, welche »das Gerecht- und Heiligwerden« des Menschen bedeutet[104]), merkwürdig überein. »Aber kein einziger Heide hat demgemäß gelebt«[105]), »nicht einmal auf Sokrates finden Platos Worte Anwendung, und wenn sie bei ihm nicht zutreffen, dann schwerlich bei einem anderen.«[106]) Bei den Anhängern der evangelischen Weisheit ist es nicht so; »sie richten sich ganz nach der Norm der göttlichen Gesetze, und wie gute Künstler gestalten sie das Bild nach dem Urbilde der Tugend«.[107]) Was sie Gutes tun, tun sie nicht zum Scheine oder um eitlen Ruhmes willen wie Antisthenes, Diogenes und Krates, sondern in der Verborgenheit und um der Tugend selber willen.[108])

Daß infolge der im Menschen wohnenden Neigung zum Bösen auch bei den Christen einige schlechte Elemente sind, gibt Theodoret freimütig zu, wie er auch auf der anderen Seite den Heiden nicht jegliche Tugend abspricht, ja sogar hervorragend edle Züge von manchen Hellenen und Barbaren zu berichten weiß. Aber in der Regel ist die Tugend dem Hellenentum fremd. Ist doch selbst das Leben seiner edelsten Vertreter, eines Sokrates, Plato und Aristoteles von häßlichen Zügen so entstellt, daß sie einen Vergleich mit den christlichen Lehrern nicht aushalten. »Unsere (christlichen) Lehrer haben ein den vernünftigen Gesetzen entsprechendes Leben geführt; die besten (heidnischen)

---

[103]) S. XII, 1125C: ἐχθραίνειν ἅπερ ἐκεῖνος μεμίσηκε, καὶ φιλεῖν ἅπερ ἐκεῖνος δὴ μάλα πεφίληκε.

[104]) Cf. S. XII, 1129B: Ὁμοίωσις Θεῷ . . . κατὰ τὸ δυνατόν. Ὁμοίωσιν γὰρ, φησὶ, προσηγόρευσα, τὸ ὅσιον καὶ δίκαιον γενέσθαι μετὰ φρονήσεως.

[105]) S. XII, 1132A: οὐ γὰρ δή τις παρ' ἐκείνοις τοιοῦτος ἐγένετο.

[106]) S. XII, 1132A.

[107]) S. XII, 1132B.

[108]) Cf. S. XII, 1132D—1133A.

Philosophen dagegen haben sowohl den Leidenschaften gefröhnt, als auch Gesetze vorgeschlagen, die solche Zügellosigkeit lehren.«[109])

Weil die christlichen Gesetze einwandfrei sind, »würde es unvernünftig sein und ungerecht, wegen der Übertreter der Gebote gegen die Gebote selber Klage zu erheben . . ., jene verdienen Tadel, die Gesetze aber sind zu loben«.[110]) Es ist nicht der letzte Vorzug des christlichen Sittengesetzes, daß es, dem Rigorismus ebenso abhold wie dem Laxismus, auch dem Übertreter Gerechtigkeit widerfahren läßt. Es wägt ab, ob die Übertretung unfreiwillig oder freiwillig war, und wenn letzteres, mit welchem Grade von Freiwilligkeit sie geschah, um denen, die nicht »ganz verstockterweise ein menschenunwürdiges Leben führen, durch Rat und Ermahnung zu helfen, hilfreiche Hand zu bieten, sorgfältige Behandlung angedeihen zu lassen und heilkräftige Arzneien einzuflößen«.[111])

Dieser bei aller Festigkeit milde und in edlem Sinne humane Charakter der christlichen Ethik ist mit psychologischer Berechnung vom Verfasser am Ende der »Heilung« hervorgehoben. Sollten die Forderungen des Christentums nicht abschrecken, so durften sie nicht als unerreichbar hoch erscheinen. Das intellektuelle und moralische Elend, an dem das Heidentum dahinsiechte, hatte der Apologet seinen Gegnern genugsam klar gemacht; nun wollte er ihnen das Christentum als Rettungsmittel in solchem Lichte zeigen, daß sie von selbst in ihrer Not mit ganzer Seele danach verlangten. »Darum«, sagt Theodoret zum Schlusse, »habe ich mir diese Mühe mit der Abfassung des Werkes gegeben und euch aus den verschiedenen, allerorts gesammelten Kräutern das rettende Heilmittel bereitet.«[112])

13. Das ist der Gedankengang der Curatio, dem man nicht absprechen wird, daß ihm eine klare und durchsichtige Disposition zugrunde liegt. Das Werk gilt dem Nachweise, daß das

[109]) S. XII, 1145A—B.

[110]) S. XII, 1148B—C.

[111]) S. XII, 1149C.

[112]) S. XII, 1152B: Τοῦδε γὰρ χάριν καὶ τὸν πόνον ἀνεδεξάμην, καὶ οἷόν τινας βοτάνας πανταχόθεν συλλέξας, τὸ ἀλεξίκακον ὑμῖν κατεσκεύασα φάρμακον.

Christentum, nicht das Heidentum die wahre Religion ist. Da nun die christliche Religion vor allem Wahrheiten lehrt, die nur durch die Erkenntnisquelle des Glaubens zugänglich sind, so war es die richtige Einleitung, im ersten Abschnitte die Berechtigung dieses Erkenntnisweges zu beweisen.

Jede Religion hat ihrem Begriffe nach das wechselseitige Verhältnis zwischen Gott und Mensch zum Lehrinhalte; mithin rechtfertigt sich die Gliederung der »Heilung« in zwei Hauptteile, deren erster von Gott und deren zweiter vom Menschen als terminus a quo den Ausgang nimmt.

Der Apologet beginnt mit Gott, dem Urgrund alles Seins (Theologie im engeren Sinne); er durchgeht sodann die Gebiete der Schöpfung (Angelologie, Kosmologie, Anthropologie) und schließt, da alles kontingente Sein wie im Entstehen, so auch im Fortbestande von der ersten Ursache abhängig bleibt, passend mit der Lehre von Gottes weiser und gütiger Welterhaltung und Vorsehung und deren höchstem Beweise in der Erlösung durch den menschgewordenen Logos.

Der Empfehlung der christlichen Lehre folgt im zweiten Teile die Verteidigung der Prinzipien des christlichen Lebens. Im Gegensatz zu dem Leben nach heidnischen Grundsätzen erscheint das Leben im Christentum mit seinem wahren Kultus (Gottes- und Martyrerverehrung), mit seinen irrtumsfreien, geoffenbarten Geboten, mit seiner abschließenden Prüfung im jenseitigen Gerichte des Sohnes Gottes als ein Leben in idealer Vollkommenheit.

Daß die praktische Verwirklichung eines solchen Tugendwandels aber möglich und im geschichtlichen Christentum tatsächlich ist, bildet den Gegenstand der Apologie im Schlußabschnitte.

§ 3. Die Angemessenheit des Beweisverfahrens in der »Heilung« mit Rücksicht auf ihr Ziel.

Der Nebentitel der Curatio: »Erkenntnis der evangelischen Wahrheit aus der heidnischen Philosophie« zeigt klar die Absicht des Verfassers an, seine Gegner von der Einsicht in die

Unhaltbarkeit des Hellenismus unmittelbar zur Erkenntnis und zum Bekenntnisse der christlichen Religion zu führen. Überzeugt, daß eine Vergleichung der grundverschiedenen Weltanschauungen der Annahme des Christentums günstig sei, wählte Theodoret zur Erreichung jenes Zieles die scharfe Gegenüberstellung der beiden unversöhnlichen Religionssysteme. Es hätte aber den Eindruck der Parteilichkeit gemacht, würde er die Keime und Körner der Wahrheit im Heidentum, so spärlich sie auch sein mochten, ignoriert haben. Indem er nun, wie es der Gerechtigkeit entsprach, die besseren Elemente in der heidnischen Religion ohne Voreingenommenheit anerkannte, jedoch zugleich aufdeckte, daß auch sie mit Irrtum aller Art vermengt und infolgedessen entstellt seien, gab er seiner Empfehlung der vollen, ungetrübten Wahrheit, die nur im Christentum zu finden sei, eine um so größere Überzeugungskraft. Die Beweisführung der »Heilung« folgt dem oratorischen Gesetze der Steigerung oder des psychologischen Fortschrittes. Sie will zuerst den Gegner zum inneren Abfall vom Heidentum bringen, sodann, vom Negativen zum Positiven fortschreitend, ihm in den vereinzelten Wahrheitsmomenten des Hellenismus den Weg zur Wahrheit andeuten und endlich seiner erwachten Sehnsucht nach der reinen Wahrheit durch die Darlegung der christlichen Lehre dauernde Befriedigung geben.

1. Das Wesen des Heidentums ist Unwahrheit.

1. Sollte die »Heilung« ihren nächsten Zweck erreichen, nämlich die Anhänger des Hellenismus zu einer aufrichtigen Verurteilung ihrer Religion zu veranlassen, so mußte sie eine gründliche und gerechte Widerlegung des Heidentums bringen, die vor allem auch dem geistigen Niveau der Leser und dem Grade und der Beschaffenheit ihrer Feindseligkeit angepaßt war. Theodorets Gegner waren zum erheblichen Teile nicht so gebildet, wie man es bei ihrem Bildungsdünkel und ihrer stolzen Abweisung aller christlichen Gedanken hätte annehmen sollen. »Von solch törichtem Hochmut sind auch Männer angesteckt, die statt auf der Höhe hellenischer Bildung zu stehen, höchstens

von dieser Weisheit genippt und nur ganz wenig davon in sich aufgenommen haben.« [1])

Bei dieser Sachlage blieb Theodoret nichts anderes übrig, als den heidnischen Gegnern der Wirklichkeit entsprechend das Bild ihrer eigenen Religion mit allen düsteren Schatten und abstoßenden Farben vor Augen zu führen und, sie der Unwissenheit in der heidnischen Philosophie überführend, »mit ihren eigenen Pfeilen zu treffen«.[2]) »Auf Schritt und Tritt zeigt Theodoret den Unsinn der heidnischen Glaubensmeinungen, die Unfruchtbarkeit der Anstrengungen der besseren Geister, die inneren Widersprüche ihrer Anschauungen .... Hochmütig in ihrem Selbstvertrauen, erweisen sich die Philosophen in ihren Bestrebungen kläglich, sie wollen erfassen, was über ihre Kräfte geht, und darum fallen sie beständig in Absurditäten, die schon nach dem natürlichen Menschenverstande unzulässig sind. Ganz hilflos irren sie im Dunkel und in der Wüste, matt vor Hunger und Durst; den Weg haben sie verloren und kein Lichtstrahl zeigt ihnen einen rettenden Ausweg. Daher irren sie ziellos umher, und mit tierischer Wut tötet einer den anderen. Alles, was das Heidentum geschaffen hat, ist voller Irrtum und trägt, wie jede Lüge, die Eiterbeule der Zersetzung in sich.« [3]) Das Heidentum ist seinem innersten Wesen nach eine einzige, große »Lüge, die nicht nur mit der Wahrheit, sondern auch mit sich selbst im Widerspruche steht«.[4])

2. Unbeständigkeit und Uneinigkeit ist die Signatur der heidnischen Lehre, das untrügliche Zeichen ihrer Unwahrheit. Kaum hat ein Philosoph seine Ansicht ausgesprochen, flugs wird sie von einem anderen bekämpft. So »nannte als Anfang aller Dinge Thales das Wasser, Anaximander das Unbegrenzte (τὸ ἄπειρον), Anaximenes und Diogenes von Apollonia die Luft, Hippasus der Metapontiner und Heraklit von Ephesus das Feuer, Empedokles von Agrigent die vier Ele-

[1]) S. I, 792C. Vgl. Glubokovskij, a. a. O. Bd. II, S. 227.
[2]) S. I, 805B.
[3]) Glubokovskij, a. a. O. Bd. II, S. 229.
[4]) S. V, 941A.

mente« usw.[5]) »Über die Seele, den Leib und deren Vereinigung beim Menschen war unter den Geschichtsschreibern, Philosophen und Dichtern große Zwistigkeit und Meinungsverschiedenheit, indem die einen diese, die anderen jene Ansicht vortrugen, und wieder andere eine Lehre vertraten, die den beiden ersten schnurstracks entgegen war.«[6]) Solcher Widerspruch beschränkte sich nicht auf vereinzelte Lehrpunkte, »auch in allen übrigen herrschte unter ihnen (den Philosophen) die größte Uneinigkeit«.[7]) In keiner wichtigeren Frage wußte das Heidentum eine allseits befriedigende Antwort zu geben.[8]) »Id philosophis exprobat (Theodoretus)« — sagt Raeder[9]) — »quod de summis in philosophia rebus, de omnium principio ac fine, de rerum atque hominum natura alius aliud sentiat, quum sacri Hebraeorum atque Christianorum scriptores semper eadem praedicaverint.« Theodoret schneidet jede Einrede seitens der Heiden mit den Worten der Anklage ab: »Wisset, daß eure Lehrer, wenn ihr sie etwa gegen uns ausspielen wollt, in den vielfältigsten Irrtümern befangen sind. Sie sind weder alle denselben Weg gegangen, noch sind sie in die Fußstapfen ihrer Vorgänger eingetreten, sondern ein jeder hat einen anderen Weg eingeschlagen, und unzählig sind die Pfade, die sie ausgedacht haben; denn nach allen Richtungen gehen die Wege der Lüge auseinander.«[10])

3. Wenn dieses ruhelose, nervöse Tasten und Trachten nach neuen Lehren nur im Dienste eines redlichen Wollens gestanden hätte! »Aber sie waren nicht von dem Eifer, die Wahrheit kennen zu lernen, erfüllt; um eitlen Ruhmes und Ehrgeizes willen strebten sie danach, Erfinder neuer Lehrsätze genannt zu werden. So kam es, daß sie in zahlreiche Irrtümer fielen, indem die Nachfolger die Ansichten ihrer Vorgänger einfach umstürzten. Anaximander fing nach dem Tode des Thales an, Lehren, die dieser verworfen hatte, zu verkündigen: Anaximenes

[5]) S. II, 828C—D.

[6]) S. V, 940B—C. — [7]) S. IV, 904A.

[8]) Siehe besonders S. IV, 900B ff.; S. V, 928A ff.; S. VI, 956C ff.; XI, 1096B ff.

[9]) L. c. p. 140.

[10]) S. II, 828C.

tat dasselbe nach dem Ende des Anaximander und ebenso Anaxagoras. Aristoteles widersetzte sich noch bei Lebzeiten des Plato diesem offen und führte Krieg gegen die Akademie ohne Rücksicht auf den Unterricht, den er mit großer Lust gehört hatte, ohne Achtung für den Ruhm des hervorragenden Mannes und ohne Scheu vor der Kraft platonischer Beweise. Er widersprach ihm dreist, aber er ersann nicht bessere, sondern schlechtere Lehrsätze. Jener nannte die Seele unsterblich, dieser sterblich; jener behauptete, Gott umfasse mit seiner Vorsehung alles, dieser beraubte, wie wenigstens seine Worte lauten, die Erde der göttlichen Vorsehung, und glaubte, daß die Regierung Gottes sich nur bis zum Monde erstrecke und alles übrige dem Fatum unterstehe.« [11]) Statt die Menschheit der Wahrheit näher zu bringen, führte das Heidentum zum geraden Gegenteil; seine ganze Geschichte berichtet nach Theodoret nur vom Wachstum des Bösen, von der Vertauschung des Besseren mit dem zweifellos Schlechteren. Ein eklatantes Beispiel hierfür ist auch die hellenische Theurgie, welche mit der Zeit zu immer entsetzlicheren Kulten fortschritt, bis man schließlich bei der Vergötterung der niederen Leidenschaften und sinnlichen Begierden anlangte. Diese Apotheose »ist noch viel schlimmer und schädlicher als die Fabeleien der Dichter, und es geht hier, wie es im Sprichwort heißt, daß man vom Rauch ins Feuer kommt. Darin besteht eben die Arglist der Lüge, daß, wenn man einem Fußsteig ausgewichen ist, man auf einen anderen übergeht, der noch gefährlicher ist.« [12])

4. In größere Irrtümer und schlimmere Laster konnte das Heidentum überhaupt nicht versinken. Was Theodoret von der tiefsten Entartung des heidnischen Götterkultes sagt, ist auch sein Gesamturteil über das ganze Religionssystem: »es hat an Unsinnigkeit und Wahnsinn die äußerste Grenze erreicht«. [13]) Um diese Ansicht zu begründen, hat Theodoret das Bild von den theoretischen und praktischen Verfehlungen der Heiden nicht nur in allgemeinen Umrissen angedeutet, sondern bis in die subtilsten Einzelheiten ausgemalt.

[11]) S. V, 940D—941A.
[12]) S. III, 877C.
[13]) S. III, 877A.

Gibt dieses beständige Eingehen in die Details der Darstellung das Gepräge unüberwindlicher Überzeugungskraft, so ruft es anderseits das Gefühl des Abscheues in einem solchen Maße wach, daß jeder, in dem noch ein Rest von sittlicher Empfindung ist, sich von einer solchen Religion lossagen muß. So nötigt der Apologet seinen Gegnern das Zugeständnis ab, daß die heidnischen Begriffe sich von allem Guten und Edlen nicht nur wie Erde und Himmel, sondern wie Hölle und Himmel unterscheiden.[14])

5. Wir haben schon bei der Besprechung der Art der Quellenbenutzung feststellen können, daß Theodoret bisweilen in der Verurteilung heidnischer Lehrer und Lehren zu weit geht.[15]) Es kann dem aufmerksamen Leser auch nicht entgehen, daß das in der »Heilung« von der Machtstellung der heidnischen Religion und deren Feindseligkeit gegen das Christentum gezeichnete Bild an den verschiedenen Stellen zuweilen ein recht verschiedenes Aussehen hat. Wenn der Feder Theodorets derartige widerspruchsvolle Schilderungen untergelaufen sind, so ist das wohl hauptsächlich durch den Umstand verschuldet, daß er sich vielfach das apologetische Material der Schriftsteller des III. und IV. Jahrhunderts wörtlich zu eigen machte, ohne dabei der veränderten Sachlage des V. Jahrhunderts sich immer bewußt zu bleiben. Glubokovskij urteilt darum etwas zu günstig, wenn er meint: »Auch vom wissenschaftlichen Standpunkte aus wird es der heutige Schriftsteller kaum für nötig finden, den Ton der Curatio allzusehr herabzustimmen, da sich in bezug auf das Heidentum schwerlich eine übermäßige Verwendung schwarzer Farben nachweisen läßt.«[16]) Gegen den von Schultze[17]) erhobenen Vorwurf, daß die Versehen in den Zitaten manchmal das Aussehen einer unehrlichen Argumentation annähmen, darf man Theodoret jedoch in Schutz nehmen. Er wollte wenigstens

[14]) Cf. S. II, 856A: Τούτοις ὁμᾶς, ὦ ἄνδρες, ἀξιῶ τὰ ἡμέτερα παραθεῖναι καὶ μαθεῖν ὡς οὐ μόνον κατὰ τὸν ποιητὴν . . . ὅσον οὐρανὸς ἔστ' ἀπὸ γαίης,

(τοσοῦτον) ἀφέστηκεν, ἀλλ' ὅσον ὁ καλούμενος Τάρταρος οὐρανοῦ.

[15]) Cf. Raeder, l. c. p. 132: Philosophos Graecos nonnumquam a Theodoreto iniuste vituperatos esse, non est cur pluribus verbis demonstremus.

[16]) Glubokovskij, a. a. O. Bd. II, S. 431.

[17]) A. a. O. Bd. I, S. 420.

dem Heidentum gegenüber gerecht sein. Wo die Hellenen der Wahrheit nur einigermaßen näher kamen, versäumt er nicht, das mit ausdrücklicher Betonung seiner Achtung vor ihren edleren Bestrebungen hervorzuheben. Darum mildert er nicht selten bei aller sachlichen Schärfe in der Verwerfung ihrer Ansichten sein Urteil über die subjektive Schuld der hellenischen Lehrer. »Die vor der Erscheinung des Herrn Lebenden haben einige Entschuldigung, da damals noch nicht die Sonne glänzte und sie wie im nächtlichen Dunkel wandelten, nur von dem matten Lichte der Vernunft geführt«.[18])

Bei einer so gutmeinenden Gesinnung des Verfassers konnten selbst die schärfsten Beweise gegen das Heidentum die Gegner nicht verbittern, sie erzeugten in den hochmütigen Hellenen, ohne sie zu verletzen, jenes niederdrückende Gefühl der Unwissenheit, welches nötig war, um sie für die schlichte christliche Wahrheit empfänglich zu machen. Damit hatte Theodoret sein erstes Ziel erreicht: »Die Erkenntnis der Unwissenheit ist der Anfang des Wissens«.[19])

2. Die besseren Elemente in der heidnischen Philosophie sind nur »Ahnungen der Wahrheit«.[20])

1. Die Widerlegung des Heidentums genügte Theodoret nicht; er wollte ja wie ein Arzt die Hellenen behandeln und ihre »Heilung von den heidnischen Krankheiten« bewirken. Unmöglich durfte er darum die Kranken, nachdem er sie von dem Vorhandensein ihres todbringenden Leidens überzeugt hatte, ihrem Elende überlassen, er mußte ihnen mit voller Bereitwilligkeit zur Gesundheit verhelfen. Es war ein guter apologetischer Kunstgriff, daß Theodoret zur Erreichung dieses Zieles trotz der vernichtenden Kritik, die er am Heidentum übte, dennoch an die wenigen religiösen und sittlichen Gedanken, welche bei den hellenischen Philosophen da und dort zum Vorschein kamen, anknüpfte und sie als Wegebereiter für die christliche Wahrheit benützte. »Auch die Wüste bringt zuweilen etwas Genießbares

[18]) S. II, 825D—827A.

[19]) S. I, 813A: Ἀρχὴ ἄρα γνώσεως τῆς ἀγνοίας ἡ γνῶσις.

[20]) Cf. S. II, 833A: στοχασμὸς ἀληθείας.

hervor, was den Früchten der bebauten Felder ähnlich ist. Aber doch ist ersichtlich, daß sie der Bebauung durch die Propheten entbehrt haben, ihnen ist immer Bitterkeit und Rauheit beigemischt. Aber wer zu unterscheiden weiß, wählt das Nützliche aus und läßt gewöhnlich alles andere außer acht. So sammelt, wer Rosen pflückt, nur die Blüten und läßt die Dornen stehen. Dieses Gesetz ist auch den Bienen angeboren. Sie setzen sich nicht nur auf süße, sondern auch auf bittere Blumen; aber sie rühren das Bittere nicht an, sondern saugen nur die Süßigkeit aus, und zwar aus den verschiedensten Bestandteilen, bitteren, herben und sauern, und bereiten den Menschen den süßesten Honig. Diese Bienen ahmen wir nach und sammeln von eueren sauern Wiesen süßen Honig zu euerem Nutzen. Und wie diejenigen, welche die Leiber heilen, aus den giftigen Tieren heilkräftige Arzneien gewinnen, indem sie von den Nattern das eine wegwerfen, das andere aber kochen und damit viele Krankheiten vertreiben, so behandeln auch wir die Werke euerer Dichter, Geschichtsschreiber und Philosophen; wir lassen das eine als verderblich beiseite, arbeiten das andere mit der Wissenschaft der Lehre um und bringen euch so ein Heilmittel dar. Und diejenigen, die ihr für unsere Gegner hieltet, diese erweisen wir als Anwälte unserer Worte.« [21]) Wirklich kamen einzelne von den hellenischen Lehrern der Wahrheit bisweilen so nahe, daß Theodoret seine Gegner mehrfach auffordern konnte: »Folget wenigstens eueren Philosophen, welche euch zuvor schon eingeweiht und über unsere Lehren vorbereitenden Unterricht gegeben haben.« [22])

Um wieviel eher und lieber mochte der Heide der christlichen Wahrheit geneigtes Gehör schenken, wenn er erst eingesehen, daß alle besseren und reineren Elemente des Hellenismus einen Hinweis auf die vollkommene Religion des Kreuzes enthielten.

2. Zunächst war den Heiden in dem natürlichen Lichte der Vernunft eine Erkenntnisquelle geblieben, die ihnen die Auffindung mancher religiös-sittlicher Wahrheiten der natürlichen Ordnung ermöglichte.

[21]) S. I, 824C—825A.
[22]) S. I, 821D.

So war das Sittengesetz der menschlichen Natur eingepflanzt, und infolgedessen haben klardenkende Heiden seine Verbindlichkeit und seine Forderungen erkannt. »Sokrates und Plato trugen die Lehre von der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit wahrhaft lobenswert, verständig und im Einklange mit der menschlichen Natur vor, denn die moralischen Grundprinzipien sind allen Sterblichen von Natur aus mitgegeben. Der Schöpfergott hat, da er den Menschen bildete, in seine Natur die Unterscheidungsgabe für gut und bös hineingelegt. Daher widersetzten sich nicht nur Sokrates, Plato, Aristides, der Sohn des Lysimachus, und andere Hellenen einem ungerechten Leben, sondern auch viele von den Barbaren[23])«.

Die sittliche Befähigung wohnt wegen der Gleichheit ihrer Natur allen Menschen ohne Unterschied inne. »Die Verschiedenheit der Sprache hat in dieser Beziehung der Menschennatur nicht geschadet. Homer rühmte an den Hippomolgern, einem thrakischen Volksstamme, die hohe Gerechtigkeitsliebe, und der Sohn des Gryllus Xenophon lobte den Vater des Kambyses Cyrus, der väterlicherseits ein Perser, mütterlicherseits ein Meder war, wegen seiner Klugheit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit. Daher gaben die Hellenen selbst zu, daß bei den Barbaren einiger Eifer im Streben nach Tugend bemerkbar ist und der Sprachenunterschied kein Hindernis für deren Besitz bildet.« [24])

Vor allem betont Theodoret, wie in manchen seiner übrigen Schriften[25]), auch in der Curatio die Fähigkeit des natürlichen Verstandes, zu einer wahren Gotteserkenntnis zu gelangen. »Von Anfang an hat die Natur sie den Menschen dargeboten, und göttliche Aussprüche haben sie dann später bestätigt.« [26])

Über den Ursprung und die formelle Beschaffenheit der natürlichen Gotteserkenntnis äußert sich der Apologet in ausführlichster Weise. »(Die Heiden) waren«, schreibt er, »auf die Führung der Natur allein angewiesen, deren einst von Gott ein-

[23]) S. XII, 1136 C.

[24]) S. V, 945 A—B.

[25]) Siehe Glubokovskij, a. a. O. Bd. II, S. 235, Anm. 229; S. 236, Anm. 230.

[26]) S. III, 861 D: τὴν ἀληθῆ θεολογίαν . . . ἡ φύσις ἐξ ἀρχῆς παρέδωκεν.

gegrabene Schriftzüge durch unseligen Irrtum unleserlich geworden waren. Aber der Schöpfer hat einige der Schriftzüge wiederhergestellt und ihre gänzliche Vernichtung nicht zugelassen, indem er durch die Kreatur seine Fürsorge für die Menschen offenbarte. Dies zeigte auch der heilige Apostel, als er zu Lystra predigte und unter anderem sagte: »In den früheren Menschenaltern ließ Gott alle Heiden ihre Wege gehen, gleichwohl hat er sich selbst nicht unbezeugt gelassen, wohltuend vom Himmel her. Regen spendend und fruchtbare Zeiten, sättigend mit Nahrung und euere Herzen mit Freude erfüllend!« (Apg. 14. 15. 16.) Die Nachkommenschaft Abrahams erhielt nämlich das Gesetz und erfreute sich der Propheten, alle anderen Völker aber führte der Lenker des Weltalls durch die Natur und die Schöpfung zur Gottesfurcht. Und wie der gütige Gott für die Menschen vornehmlich seinen Regen auf urbares Erdreich sendet, aber aus Freigebigkeit und Mildherzigkeit auch in Wüsten und auf Bergen regnen läßt, wie das wohlbestellte Land angenehmere Früchte hervorbringt, die unbebaute Erde aber wilde — denn auch auf Gräbern und an Wänden sieht man ja zuweilen Feigenbäume wachsen — so wird auch das Geschenk der Erkenntnis mit Vorzug den Gottesfürchtigen verliehen, den anderen aber ähnlich wie der Regen, der auf Wüsten und Wälder niederfällt.«[27]) — »Da der allweise Gott den Irrtum der Menschen voraussah, gab er den Elementen einige Mängel, damit ihre Schönheit und Größe zum Lobe des Schöpfers einlade, die beigemengten Defekte aber ihre Anbetung verhindern[28]) .... Da nun die Menschen die Hinfälligkeit der Erde sehen, verstehen sich die Menschen, die gesunden Sinnes sind, nicht dazu, sie als Gottheit zu verehren, sondern von ihr und ihren Erzeugnissen gehen sie über zu ihrem Schöpfer und vom Sichtbaren steigen sie zum Unsichtbaren auf. Poetisch, weise und gründlich hat das einer der unserigen gesagt: »Aus der Herrlichkeit und Schönheit der Geschöpfe erkennt man durch Analogieschluß ihren Schöpfer.« (Sap. 13, 5.) Denn der Schöpfer ist nicht wie seine Werke, und letztere sind nicht desselben Wesens wie Er

[27]) S. I, 824 A—C.
[28]) S. III, 865 A.

selbst. Das Sichtbare ist fühlbar, wahrnehmbar und den Leiden unterworfen. Der Unzugängliche und Unsichtbare ist hingegen leidenslos, unvergänglich und kann nicht wie die Geschöpfe beschrieben werden. Daher hat er richtig das Wort ἀναλόγως hinzugesetzt. Wenn wir die Unermeßlichkeit des Himmels, den Umfang der Erde, die Herrlichkeit des Meeres, das Leuchten der Sonne und den Glanz des Mondes und alles übrige, was sichtbar ist, betrachtet haben, vergleichen wir nicht mit ihnen den Schöpfer, sondern sagen, daß Er unendlich die Geschöpfe überragt .... Indem wir also unsere Augen auf die Schöpfung richten, bewundern wir wohl ihre Größe und Pracht und den Nutzen, den sie gewährt, aber die Vernunft bleibt nicht bei ihr stehen, sondern eilt weiter zu dem, der alles so weisheitsvoll geschaffen hat. Treffend sagt der Apostel: »Das Unsichtbare an Ihm ist seit Erschaffung der Welt in den geschaffenen Dingen erkennbar und sichtbar, nämlich seine ewige Kraft und Gottheit.« (Röm. 1, 20.) Er hält diejenigen für unwürdig der Verzeihung, welche, obwohl sie die Natur schauen, dennoch den Schöpfer nicht bewundern, sondern die Gott schuldige Ehre den Kreaturen erweisen. Darum fügt er bei, »daß sie keine Entschuldigung haben« (Röm. 1, 20). »Denn nachdem sie Gott erkannt hatten, haben sie ihn nicht als Gott verherrlicht, noch ihm gedankt, sondern sie wurden eitel in ihren Gedanken, und ihr unverständiges Herz ward verfinstert.« (Röm. 1, 21.)[29])

Hatte so zwar der böse Feind in den meisten Heiden »die Spuren der Gotteserkenntnis verwischt, welche ihnen von der Natur ursprünglich eingegraben waren«[30]), und waren auch nur ganz vereinzelte Hellenen zu einer reineren Gotteslehre gelangt, so waren doch die Darlegungen Theodorets, die die Möglichkeit und Pflichtmäßigkeit der wahren Gotteserkenntnis betonten, also den Gegnern auf Grund ihrer Naturanlage Anteil an der ersten und wichtigsten Wahrheit zusprachen, sehr geeignet, ihnen die christliche Lehre menschlich näher zu rücken.

Des »λόγος σπερματικός«, auf den seit Justinus Martyr

[29]) S. III, 868A—D.

[30]) S. VII, 992B: ὁ παμπόνηρος δαίμων ... τὰς περὶ Θεοῦ τῶν ὅλων. ἃς ἡ φύσις αὐτοῖς ἐξ ἀρχῆς ἐνέγραψεν, ἐξήλειψε δόξας.

fast alle Apologeten die Wahrheitskeime des Heidentums zurückzuführen pflegten, hat unser Apologet mit keiner Silbe Erwähnung getan. Das geschah sicher nicht grundlos. Vielleicht erschien ihm die Idee der providentiellen Vorbereitung aller Völker auf Christus durch den Logos in ihrer weitgehenden Verwendung bei Clemens von Alexandrien insofern bedenklich, als dieser nach dem Vorgang Justins die heidnischen Lehren den christlichen allzusehr näherte und letztere dadurch, wenigstens in den Augen der Heiden, leicht an Originalität und Erhabenheit verlieren konnten.[31]) Jedenfalls hat sich Theodoret an solchen Stellen, die an die Idee des »λόγος σπερματικός« erinnern, vor jenem Fehler gehütet. Er schreibt: »(Die heidnischen Philosophen) sind ähnlich den Singvögeln, welche die Stimme der Menschen nachahmen, aber den Sinn der Worte nicht verstehen. Ebenso haben jene von göttlichen Dingen geurteilt, ohne die Wahrheit zu verstehen, von der sie sprachen. Sie verdienen aber meiner Ansicht nach eine mildere Beurteilung, da sie nicht die Erleuchtung der Propheten, noch die Offenbarung der Apostel hatten, sondern auf die Führung der Natur allein angewiesen waren, deren einst von Gott eingegrabene Schriftzüge der unselige Betrüger verwischt hat.«[32])

3. Mit dem größten Nachdruck hat Theodoret ferner wegen seiner hellenischen Gegner, welche hauptsächlich um des barbarischen Ursprunges willen das Christentum ablehnten, hervorgehoben, daß die griechischen Koryphäen anders gedacht und bei dem Inhalt der heiligen Schriften ungescheut Anleihen gemacht hätten.[33]) Da es in den Augen der Griechen als die

[31]) Vgl. W. Wagner, Wert und Verwertung der griechischen Bildung im Urteil des Clemens von Alexandrien (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1902, Heft 2, S. 213 ff., besonders S. 237 ff.); W. Liese, Justinus Martyr in seiner Stellung zum Glauben und zur Philosophie (Zeitschrift für katholische Theologie. 1902, Heft 3, S. 560 ff.).

[32]) S. I, 824 A.

[33]) Cf. S. I, 792 D—793 A. Hierin folgt Theodoret den früheren Apologeten: Justin (Apol. I, 44, 8—10; 60, 10), Tatian (Orat. 40), Athenagoras (Suppl. c. 7), Theophil von Antiochien (ad Autol. I, 14; II, 12, 37), Tertullian (Apol. 47), Origenes (contra Celsum, I, 15), Clemens von Alexandrien (Strom. I, 16; II, 1; V, 18), Eusebius von Caesarea (Praep. X, 5, 8, 12, 14; XIII, 12). — Warum die altchristliche Apologie von der Mög-

denkbar günstigste Empfehlung des Christentums gelten mußte, wenn die Autoritäten von Hellas wirklich an dem Ideenreichtum des Offenbarungsvolkes genascht hatten, so durfte Theodoret sich dieses in der christlich-apologetischen Literatur gebräuchliche Argument nicht entgehen lassen. Besonderes Gewicht legte er darauf, die Ideenverwandtschaft der Philosophie Platos mit der Offenbarungslehre durch die Theorie der Entlehnung zu erklären.[34]) »Ich will eine andere Methode der Beweisführung anwenden,« schreibt er, »und zeigen, daß sowohl Plato als seine Schüler einiges aus der Gotteslehre dieser heiligen Männer (Propheten) abgeschrieben und ihren Büchern einverleibt haben.«[35]) »Von Moses entnahmen Anaxagoras, Pythagoras und nach ihrem Tode Plato die schwachen Lichtpunkte der Wahrheit und Sokrates lernte durch Anaxagoras und Archelaus das kennen, was er über den Seienden lehrte.«[36]) »Im Hinblick auf die heimlichen Entwendungen wird man sich der Ansicht des Pythagoräers Numenius anschließen können: ‚Was ist Plato anders, als der attisch redende Moses?' Diese Worte besagen aufs deutlichste, daß alles, was Plato an gotteswürdigem Inhalt bietet, der Theologie des Moses entnommen ist.«[37]) »Der Philosoph (Plato) hat seine Anschauungen (über die Zweckmäßigkeit der verschiedenen Strafen), wie es scheint, aus den heiligen Schriften sich angeeignet.«[38]) »Auf solche Weise waren

lichkeit der Tradition einer Uroffenbarung nicht spricht, sucht Werner (a. a. O. Bd. I, S. 359) also zu erklären: »Der altchristlichen Zeit, deren Blick über die Grenzen der klassisch-antiken Kulturwelt kaum hinausreichte, fehlte es an dem nötigen universalgeschichtlichen Überblick sowie auch an ruhiger Muße zur Pflege solcher Studien, welche erst auf Grund einer großartig erweiterten Völkerkunde möglich waren und einen reichen Schatz gelehrter Mittel und Entdeckungen voraussetzten, welche nur allmählich im Laufe vieler Jahrhunderte gesammelt werden konnten.«

[34]) Cf. Raeder, l. c. p. 151: »Theodoretus . . . cum iis (scil. Patribus) consentit, qui Platonem omnia, quae recte doceret, e libris sacris Hebraeorum sumpsisse opinabantur . . . Ad Platonis autem furta iterum atque iterum revertitur, ac summa licet cum laude de philosophia eius loquatur, nihil tamen ipsum recti per se invenisse contendere videtur.«

[35]) S. II, 847 C.

[36]) S. II, 841 C.

[37]) S. II, 860 D.

[38]) S. VI, 965 A.

also die Gerichtsstätten im Hades nach Platos Überzeugung eingerichtet. Er war in Ägypten mit den Hebräern zusammengetroffen, hatte dort ihre prophetischen Lehren angehört und hierbei von dem Feuerflusse Kunde bekommen, den Daniel seiner Schilderung zufolge (Dan. 7, 10) geschaut hatte. Er lernte daselbst auch die Worte des Isaias kennen.«[39])

Den in nachchristlicher Zeit lebenden heidnischen Denkern sucht Theodoret außerdem Entlehnungen aus dem Neuen Testament nachzuweisen. So schreibt er: »Plutarch, Numenius und andere, die zu ihrem Kreise gehörten und nach der Erscheinung des Heilands lebten, streuten in ihre Werke vieles aus der christlichen Gotteslehre ein. Daher sagen Plotin und Numenius, einen Gedanken Platos näher ausführend, daß dieser drei höchste, ewige Prinzipien annehme, das Gute, die Vernunft und die Weltseele (τἀγαθὸν καὶ νοῦν καὶ τοῦ παντὸς τὴν ψυχήν). Das Gute nenne er, was wir den Vater nennen, Vernunft, was wir den Sohn und Logos heißen, und Seele nenne er die alles beseelende, lebenbringende Kraft, die in der Heiligen Schrift als Heiliger Geist bezeichnet wird. Dieses entnahmen sie, wie gesagt, der Philosophie und Theologie der Hebräer. Der Psalmist David ruft nämlich in seinem heiligen Liede nach dem Lobpreis der göttlichen Wohltaten aus: ‚Durch das Wort des Herrn sind die Himmel gefestigt und durch seines Mundes Hauch all ihre Heeresmacht' (Ps. 32, 6). Aber auch die heiligen Evangelien waren Plutarch und Plotin bekannt.«[40])

Den Gegnern war die Anschauung, daß der Hellenismus vom Orient die religiöse Wahrheit überkommen habe, weder neu noch unsympathisch. Porphyrius erklärt in der »Philosophie aus den Orakelsprüchen«: »Der Weg zu den Göttern ist mit ehernen Hindernissen umgeben, schwierig und beschwerlich; Barbaren haben eine Menge kleiner Fußsteige dorthin entdeckt; die Hellenen haben sich teils verirrt, teils haben sie wieder verloren, was sie schon innehatten. Die Entdeckung gehört den Ägyptern, Phöniziern, Chaldäern, Lydiern und Hebräern, wie der Gott (scil. Apollo Pythius) bezeugt hat.«[41]) »Wenn also«,

[39]) S. XI, 1104A.

[40]) S. II, 852B—C. — [41]) S. I, 801C.

folgert Theodoret, »selbst unser geschworener Feind die Hellenen beschuldigt, daß sie sklavisch dem Irrtum gedient haben, wenn er den Hebräern, Phöniziern, Ägyptern und Chaldäern die Wahrheit zuspricht und sich dabei auf Apollo beruft, warum nehmt ihr das Orakel des delphischen Dreifußes nicht an und leiht ihr den hebräischen Propheten und Aposteln nicht Gehör? Sogar der pythische Gott hat sie die Entdecker der Wahrheit genannt. Freilich nennt er mit ihnen zusammen die Ägypter, Phönizier, Chaldäer, aber man muß wissen, daß die Phönizier als nahe Nachbarn der Hebräer die Wahrheit, wenn sie dieselbe überhaupt kennen lernten, von ihnen erhielten. Auch die Ägypter zogen großen Nutzen aus der Ansiedlung der Juden, denn diese lebten lange Zeit in Ägypten; ebenso hatten auch die Chaldäer großen Vorteil von ihnen, als jene sie besiegt und ihnen Wohnsitze in Babylonien gegeben hatten; denn aus den Wundern der Männer im Feuerofen und in der Löwengrube erkannten sie, daß diese glaubwürdige Lehrer der Wahrheit waren. Auch Cyrus, der Sohn des Kambyses, der den Daniel zum Freunde hatte, lernte die Weisheit der wahren Gottesverehrung kennen. Nachdem er die Lydier besiegt und sich untertänig gemacht hatte, teilte er ohne Zweifel seinen Untertanen mit, was er davon erfahren hatte.«[42])

Es ist eine heute unbedenklicher wie früher anerkannte Tatsache, daß die hellenische Weisheit auf den Traditionen einer älteren, nichthellenischen Bildung beruht. Willmann schreibt: »Daß in dem glänzenden und farbenreichen Gewebe der griechischen Bildung ein Einschlag morgenländischer Elemente nicht fehlt, wird heutzutage unbefangener zugegeben als in der Zeit des übertriebenen Kultus des Hellenentums, wo man diesem durch die Annahme hamitischer und semitischer Einflüsse zu nahe zu treten glaubte. Es ist ausgemacht, daß das Erblühen der griechischen Gelehrsamkeit zu Alexandria mitbedingt ist durch die aufgesammelten Wissensschätze der Ägypter, und ebenso daß letztere schon in viel früherer Zeit die Lehrer der Griechen in den mathematischen und technischen Disziplinen waren; ebenso ist sicher, daß vielfach morgen-

[42]) S. I, 801C—804B.

ländische Kulte, Mythen, Sagen, Geschichten, Lieder, Sprüche von den Griechen angeeignet wurden und daß diese schon in vorhomerischer Zeit von den Semiten den Schriftgebrauch überkamen. Die orientalischen Einflüsse der verschiedenen Perioden hat Eduard Röth wie Glieder einer Kette zusammengereiht und die Auffassung vertreten, daß das griechische Geistesleben geradezu seine Wurzel in dem morgenländischen, zumal dem ägyptischen Wesen habe.«[43])

Die Väter und auch speziell Theodoret gingen freilich insofern zu weit, als sie sehr oft lediglich durch den Nachweis des geringeren Alters der heidnischen Lehre deren Abhängigkeit für erwiesen erachteten.[44]) Aber man darf nicht außer acht lassen, daß die Hellenen es waren, welche zuerst das angeblich höhere Alter der griechischen Philosophie gegen das jugendliche Christentum ausgespielt und sogar die frühere Entstehung einer Lehre als entscheidendes Kriterium der Wahrheit angerufen hatten.[45]) Wenn wir außerdem beachten, daß es das von Theodoret eingeschlagene Beweisverfahren mit sich brachte, gegen die Hellenen womöglich ex concessis zu argumentieren, hier also die zeitliche Priorität zum Beweisgrunde zu nehmen, so werden in solchem Zusammenhange uns seine (freilich nicht selbständigen) chronologischen Nachweise nicht überflüssig erscheinen. Er beweist besonders, daß Moses weit älter ist als alle heidnischen Berühmtheiten[46]), »Moses, der Ozean der

[43]) Otto Willmann, Didaktik als Bildungslehre[3]. Braunschweig 1903. Bd. I, S. 152 f. Vgl. E. Röth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie. Mannheim 1862, bes. Bd. II, S. 278 f. und II, S. 1 f., 71 f.; und Otten, Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Paderborn 1895, S. 63 ff.

[44]) Mit einiger Übertreibung schreibt Raeder (l. c. p. 151): »A philosophia quaestio transierat ad annales, quibus studiosissime operam dabant defensores Christianorum; quorum non tam intererat inquirere, quae veritas esset, quam utri priores eum reperissent.« Über den Beweis für Platos Abhängigkeit heißt es ebenda: »Nec multis verbis sibi ad hanc rem probandam opus esse arbitratur; satis ei est planum facere, illis (sc. libris sacris) eum aetate inferiorem fuisse, ut inde contendat, in Aegypto eum scripta Hebraeorum cognovisse.«

[45]) Cf. Arnobius, Disput. adv. gent. II, 72 (M. ser. lat. 5, 927B): »At religiones vestrae (i. e. gentium) multis annis praecedunt nostram, et eo sunt veriores, quod vetustatis auctoritate munitae sunt.«

[46]) S. II, 840B ff.

Gottesgelehrsamkeit, aus dem nach dem Ausdrucke des Dichters alle Flüsse und alle Meere stammen«.[47]) Desgleichen legt er weitläufig dar, daß Plotin in nachapostolischer Zeit gelebt habe. »Nicht aus müßiger Laune«, schreibt er, »machte ich auf die Zeit aufmerksam, vielmehr wollte ich beweisen, daß Plotin nicht nur wie Plato die Lehre der Hebräer, sondern auch die der Fischer und des Zeltmachers sich zu eigen gemacht und daraus seine Wissenschaft geschöpft habe.«[48])

4. Durch diese Abhängigkeit erschien die griechische Weisheit dem Christentum gegenüber in sehr unvorteilhaftem Lichte. Das Haschen der Philosophie nach den Wahrheitslehren der Offenbarung war ein Eingeständnis der Ohnmacht der eigenen natürlichen Kräfte und Fähigkeiten, die es nur zu dunkeln Ahnungen in den wichtigsten Fragen des Lebens zu bringen wußten. »Welche Zunge«, sagt Theodoret, »drückt z. B. hinreichend den harmonischen Bau unseres Leibes oder die hohe Weisheit aus, die wir in der Seele erblicken? Freilich haben darüber viel uns in ihren Schriften hinterlassen Hippokrates und Galenus, auch Plato, Xenophon, Aristoteles, Theophrast und eine zahllose Schar anderer; aber sie haben noch mehr ausgelassen als gesagt, denn die Werke der göttlichen Weisheit ergeben sich nicht den Gedanken der Menschen.«[49]) War die Vernunft aber nicht imstande, die Gesetze der physischen Weltordnung zu begreifen, so ist es nicht mehr verwunderlich, daß sie in metaphysischen Fragen keine klaren, sicheren und widerspruchsfreien Ergebnisse erzielte. Schreibt doch Porphyrius an den Ägypter Anebon: »Ich will mich mit dir von der freundschaftlichen Gesinnung der Götter und Dämonen gegen dich und von den philosophischen Lehren, die darüber handeln, unterhalten. Davon haben auch die hellenischen Philosophen schon viel gesprochen, aber größtenteils nach ihrer Vermutung, die sich lediglich auf den bloßen Glauben stützt.«[50]) »Ein anderes ist wirkliches Wissen, ein anderes das vermeintliche Wissen dessen, der in Wirklichkeit nichts weiß. Es besteht

[47]) S. II, 841 C, cf. Homer Φ, 195 f: . . . Ὠκεανοῖο, ἐξ οὗ περ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλλασσα.

[48]) S. VI, 977 B—C. — [49]) S. V, 953 C—D. — [50]) S. I, 804 B.

nämlich ein großer Unterschied zwischen der Wahrheit und der Ahnung der Wahrheit. Die Ahnung schließt eine Menge Irrtümer ein, die Wahrheit aber hat in ihren Lehren nichts Widersprechendes. Daher spricht einer anders, wenn die Ahnung der Wahrheit ihn führt, und anders, wenn die Wahrheit sich selbst ausspricht.«[51])

Diese allgemein gültige Behauptung, welche den Kerngedanken in Theodorets Beurteilung der besseren Elemente des Heidentums enthält, bewahrheitet sich an allen hellenischen Denkern, die nach der Wahrheit strebten, selbst an dem »Fürsten unter den Philosophen«, an Plato, dem Theodoret nachrühmt, »daß er die Wahrheit der Schönrednerei vorgezogen habe«.[52]) Wohl gehört Theodoret zu jenen Kirchenvätern, welche Plato die wärmsten Sympathien entgegengebracht haben, aber man kann nicht sagen, daß er dessen Mängel übersehen oder gar vergessen habe, welch tiefe Kluft ihn noch von der christlichen Wahrheit trennte. »Die Lehren Platos sind teilweise recht lobenswert, soweit sie nämlich mit der apostolischen und prophetischen Lehre übereinstimmen, teilweise sind sie hingegen eine Frucht der hellenischen Fabeleien.«[53]) »Die (eschatologischen) Aussprüche (Platos) verdienen Lob, allerdings weisen sie einige Beimischungen aus unwahren Lehren auf, wie die Ausführungen über Radamanthus, Minos, die Inseln der Seligen, sowie die Meinung, daß die Seelen nur im Zustande ihrer Trennung von den Körpern gestraft würden. Das sind Abweichungen von der Wahrheit. Man kann es ihm freilich

[51]) S. II, 833A: »Ἄλλο δέ ἐστι εἰδέναι, καὶ ἄλλο τὸ οἴεσθαι εἰδέναι, μηδὲν ἐπιστάμενον. Πολλῷ γάρ τινι διαφέρουσιν, ὦ φιλότης, ἀλλήλοιν ἀλήθεια καὶ στοχασμὸς ἀληθείας. Ὁ μὲν γὰρ στοχασμὸς καὶ διαμαρτίας ἔχει πολλάς· ἡ δὲ ἀλήθεια ἐκπαιδεύειν οὐδὲν ἐναντίον ἀνέχεται. Τοιγαροῦν ἄλλως τις ἀληθείας πέρι τεκμαιρόμενος λέγει, καὶ ἄλλως αὐτὴ ἑαυτὴν ἑρμηνεύει. Vgl. hiermit die bislang unbeachtet gebliebene Parallelstelle in Clemens, Strom. I, 7 (M. 8, 733A): Ἄλλως τις περὶ ἀληθείας λέγει, ἄλλως ἡ ἀλήθεια ἑαυτὴν ἑρμηνεύει· ἕτερον στοχασμὸς ἀληθείας, ἕτερον ἡ ἀλήθεια· ἄλλο ὁμοίωσις, ἄλλο αὐτὸ τὸ ὄν.

[52]) S. I, 801B; cf. 805B.

[53]) S. II, 848C; cf. S. XI, 1104B: Ὁ δὲ φιλόσοφος τὰ μὲν ἐκεῖθεν (ἐκ τῶν προφητῶν) λαβών, τὰ δὲ ἐκ τῶν Ἑλληνικῶν ἀναμίξας μύθων, τοὺς περὶ τούτων ἐποιήσατο λόγους.

zugute halten, da er ja die apostolische Lehre nicht kannte.«[54]) Theodoret stellt Plato auf eine Stufe mit Orpheus. »Obgleich (Orpheus) bei den Ägyptern in die Schule gegangen war, welche von den Hebräern die Zeugnisse der Wahrheit empfangen hatten, mengte er doch der Gotteslehre einige Irrtümer bei und brachte die unflätigen dionysischen und thesmophorischen Orgien mit; indem er sozusagen mit Honig den Kelch bestrich, reichte er den Betrogenen einen todbringenden Trank. Ebendasselbe tat auch Plato.«[55])

Die Vermengung von Wahrheit und Dichtung machte es unvermeidlich, daß Plato sich zuweilen »in einem und demselben Gegenstande widersprach«.[56]) »Sokrates und Plato treiben den Schwarm der eingebildeten Götter aus und befehlen, nur den einen Lenker des Alls zu ehren und zu fürchten, aber an anderen Stellen spricht sogar der Sohn des Sophroniscus, sei es aus Furcht vor Anschwärzung, sei es aus wirklicher Unwissenheit, von vielen Göttern und fügt dadurch den Lesern großen Schaden zu.«[57]) Liegt die Sache so, daß Plato, nur von der Vermutung geführt, nach der Wahrheit unsicher tastete, dann braucht man sich nicht zu wundern, daß er sich nicht einmal selbst innerlich heben konnte. »Auch gegen Plato haben einige von den Alten die Anklage erhoben, daß er vieles getan habe, was eines Philosophen unwürdig ist.«[58])

Alles das zeigt aufs deutlichste das Unvermögen des natürlichen Denkens und Wollens, eine Schwäche, die auch durch die spärlichen Anleihen bei der Wahrheit der heiligen Schriften nicht gehoben werden konnte. »Alle Bemühungen waren umsonst; selbst die bewunderten Größen unter den Philosophen glichen denen, die ins Wasser schreiben oder Wasser mit dem Siebe schöpfen.«[59]) Theodoret macht darum die Schlußfolgerung: »Wenn die Dogmen der Philosophen dem Zweifel unterliegen, da sie nur Erfindungen menschlichen Nachdenkens sind, wenn unter ihnen großer Zwist und unversöhn-

[54]) S. XI, 1105B—C.
[55]) S. II, 836C.
[56]) S. V, 929A.
[57]) S. II, 837C—840B.
[58]) S. XII, 1144A. — [59]) S. IV, 905C.

licher Zank herrscht, und wenn auf der anderen Seite jene wenigen Männer nach dem Zeugnis des Porphyrius in nahem Verkehre mit Gott stehen: warum glaubt ihr (Heiden) denn strittigen menschlichen Ansichten und verwerft die Lehren gottliebender Männer.«[60])

5. Einen weiteren Gewinn der Entlehnungstheorie sieht Theodoret darin, daß sie den Fundort der Wahrheit deutlich anzeigt; jene griechischen Denker, welche, nach der Wahrheit dürstend, heimlich zur Quelle der Offenbarungsweisheit eilten, haben den Fundort, ohne es zu wollen, verraten. In mannigfaltigen geistreichen Wendungen wendet sich Theodoret an seine Leser, mit der dringlichen Einladung, die propädeutische und pädagogische Bedeutung der Wahrheitsmomente in der heidnischen Philosophie für das Christentum anzuerkennen und die praktische Nutzanwendung daraus zu ziehen. »Warum, meine Freunde, sollen wir trübes und unreines Wasser holen, warum eilen wir nicht lieber zur klaren und hellen Quelle, aus welcher auch (Plato) seine theologischen Argumente genommen hat?«[61]) »Wenn selbst die Wahrheitsgegner die Wahrheit so bewundern, daß sie mit kleinen Teilchen, die sie ihr entnehmen, ihre Werke schmücken, wobei diese Teile, wiewohl mit vieler Lüge untermischt, dennoch ihre Schönheit nicht verloren haben, sondern wie Perlen auch in Kot und Kehricht glänzen, nach den Worten des Evangeliums: ‚Das Licht leuchtet in der Finsternis, aber die Finsternis hat es nicht begriffen' (Joh. 1, 5), so ist leicht zu begreifen, wie lieblich und wonnevoll die göttlichen Lehren, frei von allem Trug und Falsch, erscheinen müssen. Es ist ja ein gewaltiger Unterschied zwischen der Perle, die im Schmutze liegt und jener, die im Diademe funkelt . . . Darum muß man auf die reine, unverfälschte Schönheit der Wahrheit schauen, denn, wenn sie auch im Gemisch mit entgegengesetzten Farben leuchtet, so strahlt sie doch noch viel heller, wenn sie von jenen Beimischungen gereinigt ist. Zu solcher Erkenntnis kommt jemand erst recht, wenn er durch den Vergleich der hellenischen Fabeln mit der apostolischen

[60]) S. I, 804C.
[61]) S. II, 840B.

und prophetischen Lehre den Unterschied gründlich kennen lernt.«[62]) Die gleiche Anschauung vom Vorläuferberufe der hellenischen Philosophie liegt auch folgender Mahnung zugrunde: »Es ist an der Zeit, der Wahrheit auf den Grund zu gehen. Wie nämlich die, welche Goldsand und Silbererz suchen, wenn sie einmal etwas gefunden haben, die Spur weiter ververfolgen und die Adern selbst suchen, und zwar so lange, bis sie die Masse Goldes finden, von der jene Krümchen abgefallen sind, so müßt auch ihr (Heiden) nach Anhörung des Anaxagoras, Pythagoras, Plato, Numenius, Plutarch, Plotin und der übrigen Philosophen die Quelle suchen, aus der jene die kleinen Wasserstrahlen auffingen, mit denen sie ihre Werke verschönerten: ihr müßt die Armseligkeit derselben verlassen und euch der unergründlichen Weisheit zuwenden.«[63])

Auf solche Art weiß Theodoret den Entlehnungen der Philosophen aus der Heiligen Schrift gute Seiten abzugewinnen und sie für seine apologetischen Tendenzen klug auszunutzen. Er macht es wie Clemens, der den Philosophen die heimliche Benutzung der heiligen Schriften nicht so sehr als Diebstahl, denn als löblichen Wissensdurst und edles Wahrheitsstreben anrechnet und besonders für Platos Entlehnungen nur Worte des Lobes und der Anerkennung hat.[64]) »Weiser Männer Art ist es ja, weder von Vorurteilen sich beeinflussen zu lassen, noch an altväterliche Sitten sklavisch sich zu binden, sondern die Wahrheit zu suchen und das Gute von überall her zu nehmen.«[65])

[62]) S. II, 853B—C.

[63]) S. II, 861A.

[64]) Vgl. Wagner, a. a. O. S. 234, 262. — Bei Porphyrius macht Theodoret eine Ausnahme. Über seine Nachahmungen christlicher Ausdrucksweise und seine Entlehnungen christlicher Ideen urteilt er: »Dabei scheint es dem Porphyrius ergangen zu sein, wie es den Affen zu ergehen pflegt, die zwar menschliche Geberden nachahmen, aber zur menschlichen Natur sich nicht erheben können, sondern immer Affen bleiben. Auf gleiche Weise hat auch dieser Mann aus den heiligen Schriften hin und wieder schöne Sprüche zusammengestohlen und seinen eigenen Schriften einverleibt; doch wollte er nicht die volle Wahrheit anerkennen; er blieb ein Affe, oder vielmehr ein Hahn, der sich mit fremden Federn schmückte.« (S. VII, 1001C—D; cf. S. III, 881C.) — [65]) S. I, 812C.

So mußten die Bedenken gegen das Christentum bei den wissensstolzen Heiden immer mehr schwinden. Es konnte ihnen nicht mehr als eine Entwürdigung erscheinen, die barbarischen Glaubensboten anzuhören, sondern vielmehr als eine höchst ehrenvolle Liebe und Sehnsucht zur reinen und lauteren Wahrheit.

3. Das Christentum bringt die volle Wahrheit.

1. Nur der Besitz der ungetrübten, reinen Wahrheit kann »glücklich, überglücklich«[66]) machen. Das Verlangen nach ihr hatte Theodoret jetzt genugsam gesteigert, nun mußte er gleich den guten Ärzten, die »zuerst die milden Medikamente anwenden und zuletzt erst die kräftigsten«[67]), durch die Darreichung »der heilbringenden Lehre«[68]) seine Gegner zur vollständigen Gesundung führen.

»Dadurch, daß Theodoret mit offenem Visir in die Schranken trat, sicherte er sich den günstigen Ausgang des Kampfes. Vor der Vollkommenheit der apostolischen Wahrheit schwanden alle Ränke und Verleumdungen wie die Gespensterphantasien eines kranken Kopfes, und sie selbst zog mit ihrem Glanze unfehlbar alle Sympathien an sich.«[69]) Es war ein vortrefflicher apologetischer Kunstgriff, daß der Apologet wiederholt die Hellenen aufforderte, »den Wert der reinen evangelischen Lehre zu prüfen, in der vollen Überzeugung vom Erfolge einer solchen Untersuchung. Das allein gab schon seiner Rede die Kraft der Unüberwindlichkeit, daß der Verfasser keineswegs an dem Resultat einer selbst strengen Prüfung zweifelte.«[70]) »Vergleichet doch, meine lieben Freunde, mit den Ungereimtheiten der Philosophen die schlichte Lehre der Fischer und betrachtet genau den Unterschied.«[71]) »Keinen Menschen

[66]) Cf. S. I, 821 C: »ὁ δέ γε ταύτην (sc. ἀλήθειαν) κεκτημένος ὄλβιός καὶ τρισόλβιος.«

[67]) S. VI, 988 C: τοῖς γὰρ ἠπίοις (sc. φαρμάκοις) πρότερον κεχρημένοι, τὰ δυνατώτατα προσφέρουσιν ὕστατα.

[68]) S. IV, 900 A: τὴν σωτήριον . . . διδασκαλίαν.

[69]) Glubokovskij, a. a. O. Bd. II, S. 228.

[70]) Ebenda S. 227.

[71]) S. V, 951 A.

hat der Philosoph (Plato) vermocht, das Leben nach seinen Gesetzen einzurichten. ... Demgegenüber lohnt es sich, von den Gesetzen Mitteilung zu machen, die von den Fischern und Zöllnern und von Paulus der gesamten Menschheit verkündigt wurden. Wenn ihr sie genau vergleicht, werdet ihr (bei den christlichen Gesetzen) den hellen Widerschein ihres göttlichen Ursprunges bewundern müssen.«[72])

Nachdem das Heidentum nach Wesen und Wirkung als Lüge bloßgestellt war, konnte sich Theodoret mit einer einfachen Vorlegung der Lehre der Apostel begnügen und es dem ruhigen Nachdenken der Leser überlassen, wofür sie sich entscheiden wollten. Er kannte die Kraft der Wahrheit, er wußte, daß »sie sich selbst erklärt«.[73]) »Die klare und deutliche Darlegung der christlichen Dogmen war allein und durch sich selbst imstande, alle Angriffe abzuweisen und den blinden Haß aus den Seelen zu vertreiben.«[74])

»Es würde schwer sein,« meint Zwetkow[75]), »ein anderes apologetisches Werk zu finden, worin die Grundsätze des christlichen Glaubens mit einer solchen Klarheit vorgelegt wären, wie in Theodorets ‚ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων'.« Während die polemischen Teile der »Heilung«, mit den Werken früherer Apologeten verglichen, inhaltlich nicht viel Originelles bieten, tragen die apologetischen Partien, d. i. die Erörterung der christlichen Lehre, an manchen Stellen nicht wenig Neues vor.[76]) Kein wichtiger Glaubensartikel, der, von den Heiden damals angegriffen, einer Verteidigung bedurfte, ist übersehen worden. Allerdings muß die Vollständigkeit nach dem Charakter der Schriftgattung beurteilt werden; wir haben kein Lehrbuch der

[72]) S. IX, 1053B–C.

[73]) S. II, 833A: αὐτὴ ἑαυτὴν ἑρμηνεύει.

[74]) Glubokovskij, a. a. O. Bd. II, S. 227.

[75]) A. a. O. S. 349.

[76]) Vgl. Zwetkow, a. a. O. 325 ff. Die dogmatische Korrektheit ist in der »Heilung« nicht verletzt. Bertram (Theodoreti Episc. Cyrensis doctrina christologica. Hildesia 1883, p. 106) schreibt zwar im Hinblick auf S. VI, 985: »Opus de Graecarum affectionum curatione a Nestoriana haeresi liberum esse, non audemus dicere«, aber unseres Erachtens ist an der genannten Stelle die Hervorhebung der verschiedenen Tätigkeitsweisen der Naturen in Christo mit der Lehre von der Communicatio idiomatum recht wohl vereinbar.

christlichen Dogmatik vor uns, sondern eine Apologie, in welcher die inhaltliche Beschränkung mit der Art der Angriffe von selbst gegeben war. Es hatte darum wenig Zweck, wenn Raeder die Vollständigkeit bemängelte und verschiedene christliche Wahrheiten aufzählte, deren Behandlung er in der »Heilung« vermißte.[77])

2. Neben solcher indirekten Begründung der inneren Berechtigung der christlichen Wahrheit hob der Apologet die äußere Widerspruchslosigkeit oder Beständigkeit der Lehre bei den Offenbarungsorganen des Alten und Neuen Bundes im Gegensatz zur Zerfahrenheit der heidnischen Meinungen ausdrücklich und wiederholt hervor. »Es läßt sich leicht feststellen,« heißt es beispielsweise im Abschnitte ‚über die Natur des Menschen', »daß hierüber der Gesetzgeber Moses, der Prophet David, der starkmütige Job, wie auch Isaias und Jeremias und der ganze Chor der Propheten, ferner Matthäus, Johannes, Lukas, Markus, Petrus und Paulus und das ganze Kollegium der Apostel, ohne irgendwie einander zu widersprechen, die Menschen belehrt haben. Niemals hat man gehört, daß von ihnen die einen diese, die anderen jene Völker für autochthon erklärten, daß einige die Seele für sterblich, andere für unsterblich hielten, daß sie teils die Vernunft als die Herrin der Leidenschaften, teils als deren Sklavin erachteten. Ihre Lehre stimmt bei allen ausnahmslos überein.«[78])

3. Die religiöse Wahrheit ist aber unserem Apologeten mehr als eine Sache von nur theoretischem Werte. Nach seiner Auffassung ist die christliche Lehre nicht nur die einzig zuverlässige Führerin in den großen Problemen der Wissenschaft des Heiles, sondern ebensosehr in den Fragen des praktischen religiösen Lebens. Die Durchdringung des innersten

---

[77]) L. c. p. 137 sq.: . . . »De ipso Christi evangelio ac de historia sacra non multum loquitur. Nihil dicit de illo Jesu Christo, hominis filio, qualis in terra versabatur inter homines, nihil de morte ejus aut resurrectione, nisi ubi ad sententiam suam de duabus Christi naturis illustrandam aut ad sacrarum vaticinationum veritatem comprobandam haec attingenda erant. Nusquam homines hortatur, ut peccatorum suorum recordantes ad Christum redemptorem confugiant; . . .«

[78]) S. V, 941 A—C.

Menschen mit dem Geiste des Christentums, die wunderbaren sittlichen Umwandlungen im Leben einzelner Personen und ganzer Völker, mit anderen Worten die innere Lebenskraft der christlichen Lehre erscheint, wie bei den früheren Apologeten, auch bei Theodoret als Kriterium ihrer Wahrheit.

Wollte man freilich Raeder[79]) glauben, dann hätte Theodoret das Christentum einseitig in erster Linie als theoretische Wahrheitserkenntnis (ἐπιστήμη) gepriesen, mit deren Besitz bereits das Heil der Seelen als gegeben erachtet und der »vita pia et honesta« eine mehr untergeordnete Rolle (»locum inferiorem«) zugewiesen.[80]) Kein Vorwurf kann unberechtigter sein als dieser. Theodoret konnte nicht deutlicher, wie er es tat, betonen, daß ihm das Christentum eine Sache des Lebens sei. Dafür spricht schon die Anlage der Curatio: »Man muß beachten,« sagt Boris[81]), »daß die ersten sechs Abschnitte hauptsächlich von der theoretischen, die sechs letzteren von der praktischen Seite des Christentums handeln.« »Denen, die die Wahrheit haben und ein dementsprechendes Leben führen,« sagt Theodoret, »gebührt der Himmel und die Gemeinschaft der Engel.«[82]) »Es genügt nicht,« heißt es an einer anderen Stelle, »Gott mit Lobeserhebungen zu verehren, sondern man muß auch jenen Weg beschreiten, dessen Ende das wahre Heil ist.«[83]) Der ganze zwölfte Abschnitt »über die praktische Tugendübung« dient lediglich dem Nachweis, daß zum Christentum die »vita pia et honesta« wesentlich gehört. »Wohl ist die Wissenschaft des Göttlichen«, heißt es zu Beginn dieses Traktates, »ein sehr hohes Gut; aber sie allein reicht nicht hin, um den Menschen zur Vollkommenheit zu bringen: mit der Erkenntnis müssen die guten Handlungen sich verbinden . . . Der Mensch muß nicht bloß wissen, was er über das Göttliche denken soll, er muß auch nach den Gesetzen sein

[79]) L. c. p. 138.

[80]) L. c. ibidem.

[81]) Boris, Archimandrit (Plotnikow): »Die christliche Apologetik des Orients im V. Jahrhundert: das Werk Theodorets, ‚Heilung' usw.« (im Orthodoxen Unterhalter. Kasán 1888, Teil II, S. 373—395). S. 393 (russisch).

[82]) S. I, 821C: τοῖς . . . ταύτης (sc. ἀληθείας) ἀξίως βεβιωκόσιν . . .

[83]) S. VII, 1000A.

Leben einrichten. Wie nämlich die in der Kunst des Malers oder in dem Handwerke des Schusters sich unterweisen lassen, nicht der bloßen Kenntnis halber sich Mühe geben, sondern um auch selbst die Hände regen und tätige Nachahmer ihrer Lehrer sein zu können, ebensosehr sollen die einer wahren Religiosität Beflissenen nicht nur über den Schöpfer und die Schöpfung unterrichtet, sondern auch mit den Regeln des praktischen Tugendlebens vertraut sein; sie sollen diese Gesetze nach bestem Können befolgen und sich bestreben, das Bild ihrer Seele nach ihnen zu gestalten. Wer seine Seele in solche Verfassung bringt, prägt ihr nicht nur die charakteristischen Züge der göttlichen Gesetze auf, er ist sogar ein lebendiges, vernünftiges Abbild des Gesetzgebers selbst. Darum mahnt auch der große Herold der Wahrheit: ‚Seid Nachahmer Gottes!' (Eph. 5, 1).«[84])

Der Apologet wird nicht müde, die sittliche Reformkraft der evangelischen Lehre, ihre Macht über das Gewissen der Menschen zu schildern. »Unser Heiland hat geizige und ungerechte Zöllner, die lüsterne Buhlerin, den verbrecherischen Schächer und viele andere, die ein verworfenes Leben führten, mit Ermahnungen und Warnungen dem Abgrund ihrer Bosheit entrissen und sie zu vollendeten Tugendhelden gemacht. Wozu spreche ich aber von 3 oder 4 oder 10 oder 15 Menschen? Den ganzen Erdkreis, der unter solchen Lastern seufzte, hat er durch die wenigen Männer, die er selbst bekehrte, wie mit einem Schlage umgewandelt« (πᾶσαν . . . τὴν οἰκουμένην . . . ἀθρόως μετέβαλεν).[85]) In dieser Rückwirkung auf das sittliche Leben liegt ein Hauptvorzug der christlichen Wahrheit vor den Wahrheitserkenntnissen im Heidentum; das waren »bloße Worte, denen die Bestätigung des Lebens fehlte«.[86])

Daraus, daß auch nicht alle Christen ein ihrer Religion entsprechendes Leben führten, ergibt sich in keiner Weise ein Makel an der christlichen Wahrheit selber. Es würde eine

[84]) S. XII, 1124B—C.
[85]) S. IV, 897D—900A; cf. S. IX, 1045C, 1048A; S. VIII, 1012A.
[86]) S. XII, 1140C: ῥήματα ἦν, ἄλλως ἔργων γεγυμνένα.

Entwertung des Glaubens sein, wäre mit seiner Annahme notwendig, wie mit magischer Umzauberung, sofort die entsprechende sittliche Willensbeschaffenheit verbunden.[87]) »Theodoret vergleicht die Macht des Evangeliums mit der Anziehungskraft eines Magneten, jedoch nicht in dem Sinn, als ob es an sich (αὐτή) die einen anzöge, die anderen abstieße, sondern weil der freie Wille der Zuhörer die Dürstenden herbeiführt, diejenigen aber, welche dieses Verlangen keineswegs tragen wollen, fern hält'. Diese in der Heiligen Schrift selbst (Jes. 1, 19; Joa. 7, 37; Matth. 11, 28) hervorgehobene Freiheit des Menschen entspricht dem Charakter der Erlösung als einer Art Heilung.«[88]) »Der Arzt der Seelen zwingt nicht den Willen derer, die sich weigern, die Heilung zu genießen. Denn da Gott den Menschen geschaffen hat, daß er selbständig seine Vernunft und seinen Willen gebrauche, so lenkt er ihn zwar mit Ermahnungen und Vorschriften vom Schlechten ab und zum Guten hin, aber er zwingt ihn nicht zum Gutsein, falls er nicht will, damit er nicht ändernd eingreife in die Grenzen der Natur.«[89])

Der ärgerliche Lebenswandel mancher Christen läßt ferner, da es sich um Ausnahmen von der Regel handelt, den Tatsachenbeweis für die innere Lebenskraft des Christentums ganz unerschüttert. »Es wäre doch sehr töricht, wollte man wegen einiger Blinden die Augen und den Gesichtssinn als unnütz tadeln, ... und gerade so unvernünftig und ungerecht würde es sein, wegen der Übertreter der Gesetze gegen die Gesetze selber Klage zu erheben und gegen die, welche eifrig in ihrer Beobachtung sind ... Wenn der Zimmermann trotz der Richtschnur von seinem Balken rechts oder links zuviel abspaltet, ist es nicht die Schuld der Richtschnur. Ebenso trifft auch das christliche Sittengesetz, die Richtschnur des christlichen Lebens, keine Schuld an den Verirrungen einzelner Christen, zumal es an dem heroisch-sittlichen Leben anderer Christen seine Kraft hinreichend bewiesen hat.«[90])

[87]) Vgl. Faulhaber, a. a. O. S. 64.
[88]) Seitz, a. a. O. S. 268; cf. S. V, 924D.
[89]) S. V, 924D—925A. — [90]) S. XII, 1148B—C.

4. Mit der Reformkraft des Christentums hängt seine Ausdehnungskraft, ein weiteres Kriterium der Wahrheit, das Theodoret mit Vorliebe verwendet, wie Ursache und Wirkung zusammen. Hatten die Grundsätze der heidnischen Lehrer, die höchstens »mit dem Munde Lobredner der Tugend waren, . . . sonst aber Sklaven der Leidenschaften«[91]), keine entsprechende Rückwirkung auf die eigene Lebensführung, dann gewiß erst recht nicht auf das Leben anderer. Es ist darum auch nicht merkwürdig, daß die hellenischen Philosophen, von der Heil- und Erlösungskraft ihrer Weisheit wenig überzeugt, keinen besonderen Eifer in der Verbreitung ihrer Lehren außerhalb ihrer engeren Schule entwickelt haben. »Denn nur dann, wenn eine Idee nach innen in die Tiefe der Überzeugung sich eingewurzelt hat, wird sie nach außen in die Weite der Umgebung sich zu verzweigen suchen. Nur soweit der Geist von der Wahrheit einer Idee überzeugt ist, wird er für seine Idee Missionär und selbst Martyrer werden. Dem Christentum ist diese Missionskraft, die Außenseite der inneren Lebenskraft eigen.«[92]) Hierin zeigt sich eben der Unterschied zwischen Irrtum und Wahrheit: jener trägt den Keim der Auflösung in sich (τὸ γὰρ ψεῦδος οὐ μόνον τῇ ἀληθείᾳ πολέμιον, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ), während diese, da sie kein zersetzendes Moment in sich hat (ξύμφωνος ἑαυτῇ), sich naturgemäß entfaltet und Geltung verschafft.[93]) »So geht es mit dem Irrtum,« schreibt Chrysostomus, »er verschwindet, auch wenn ihm niemand Hindernisse bereitet. Und so geht es mit der Wahrheit, sie blüht auf, auch wenn viele dagegen ankämpfen.«[94]) Die äußeren Erfolge sind in den Augen Theodorets ein um so kräftigerer Beweis für die Wahrheit des Christentums, als sie »nicht mit Waffengewalt und Myriaden auserlesener Streiter, noch auch mit dem Zwangsmittel persischer Grausamkeit, sondern nur auf dem Wege der Überzeugung und der Erprobung des Nutzens der Gesetze«[95]) unter den

[91]) Cf. S. XII, 1144A: λόγοις ἐπῄνουν ἐκεῖνοι τὴν ἀρετήν, ἠσπάζοντο δὲ τὴν ἡδονήν, καὶ τοῖς πάθεσι δουλεύειν ἠνείχοντο.

[92]) Faulhaber, a. a. O. S. 63.

[93]) Cf. S. V, 941A.

[94]) De laud. S. Pauli IV (M. 50, 496).

[95]) S. IX, 1040A.

größten Hindernissen und Schwierigkeiten errungen wurden.[96])

Solche Schwierigkeiten lagen in der christlichen Lehre selbst. An ihr »halten nicht nur die Römer und die von Rom unterjochten und beherrschten Völker fest, sondern auch die Perser, Skythen, Massageten, Sarmaten, Inder und Äthiopier, kurz gesagt, alle Völker der Erde. Die Schriften (sc. der Apostel), obwohl einfach und ohne jede griechische Eleganz, wenngleich gering an Zahl und klein an Umfang, sind doch allen überaus wertvoll — nur euch nicht und denen, die wie ihr, vom nächtlichen Nebel des Unglaubens eingehüllt, die Tageshelle der Wahrheit nicht sehen wollen. Aber nicht nur ermangeln die Schriften des hellenischen Redeschmuckes, auch die Tatsachen, die sie berichten, haben nichts an sich, was durch seinen Glanz und Ruhm die Augen auf sich ziehen könnte. Denn kein sichtbares Reich bieten sie ihren Anhängern, im Purpurschmuck und im Glanz der Krone, mit dem Prunk eines stattlichen Gefolges von Schild- und Speerträgern und im Besitz eines starken Heeres und im Kriegführen ausgezeichneter und gebildeter Feldherren und alles anderen, was die Besitzer ruhmvoll bekannt macht, sondern auf eine Höhle, eine Krippe, eine niedrige Jungfrau, ein in ärmliche Windeln gehülltes und auf die leere Krippe gelegtes Kind, auf einen unansehnlichen, kleinen Ort, worin diese Ereignisse sich abspielten und wiederum auf die Armut des herangewachsenen Kindes, auf seinen Hunger und Durst, seine Müdigkeit vom Wege und darauf auf das von allen verkündete Leiden, die Schläge auf die Wangen, die Geißelhiebe auf den Rücken, die Kreuzesbalken, die Nägel, die Galle, den Essig, den Tod weisen sie hin. Aber trotz dieser und ähnlicher Erzählungen überzeugten die Berichte der Apostel alle Welt.«[97])

Ohnmächtig blieben auch alle äußeren Hindernisse, die Unterdrückungsversuche der mächtigsten Gegner.

---

[96]) Zu den Kirchenvätern, welche »in der Freude ihres Herzens die Verbreitung des Christentums ziemlich übertreibend dargestellt« haben, gehört auch Theodoret (vgl. Schanz, a. a. O.[3] 1897, Bd. II, S. 189).

[97]) S. VIII, 1009B—1012A.

»Nicht einmal die Kinder, die nur in den Anfangsgründen unterrichtet waren, konnten sie von dem, was sie über Gott und unseren Erlöser gelernt hatten, abbringen, und wieviel hinterlistige Kunstgriffe sie auch ausklügelten, die Gesetze der Fischer haben sie nicht nur nicht auszurotten vermocht, sondern gerade durch die Bekämpfung noch mehr gekräftigt. Ganz ähnlich solchen, die, um die Flamme zu löschen, Öl hineingießen und sie so noch mehr entfachen, haben auch jene, indem sie gegen die Gottesverehrung (εὐσέβεια) zu Felde zogen, die Kraft der Wahrheit noch offenkundiger gemacht. Und wie ehemals der Dornbusch im Feuer brannte und doch nicht verbrannte, so haben auch die Geschosse der Angreifer die Angegriffenen nicht getötet; ja, wie dort, wo Holzhauer Bäume fällen, aus den Wurzeln in noch größerer Zahl neue Sprößlinge entkeimen, so sind auch dann, wenn die Christen gemordet wurden, noch viel mehr andere der evangelischen Lehre beigetreten, und das Blut der Getöteten ist zum befruchtenden Gewässer für neue Gläubige geworden (τὸ αἷμα τῶν ἐκτιμηθέντων ἀρδεία τοῖς νεοφύτοις ἐγίγνετο). Was wir selbst gesehen, gibt dafür Zeugnis. Die jetzt den ehrenvollen Christennamen tragen, übertreffen die früheren Gläubigen an Zahl vieltausendfach. Sind doch die Kinder der Feinde, überdrüssig der Verfolgungswut ihrer Eltern, ins Lager der Angefochtenen übergegangen; gestürzt ist also die heidnische Lehre und ewiger Vergessenheit ist sie anheimgefallen, dagegen blüht die Predigt der Fischer, und der, den sie verkündigt haben, steht als Gott der ganzen Welt in Ehren. Von Gläubigen sind angefüllt die Städte, ist bevölkert das platte Land, und vom Irrtum sind befreit die Berge. An der Stelle der Opferaltäre und an den früheren Stätten des Betruges wohnen nunmehr die Chöre der Mönche, die da lobpreisen den Gekreuzigten und den Vater und den Heiligen Geist.«[98]) — Das universale Christentum durchbrach, wie die Schranken der Nationalitäten, auch die Privilegien der Stände, wo es um die Mitteilung des Evangeliums sich handelte. »An unsere Lehren glauben nicht nur die Lehrer der Kirche, sondern auch Schuster und Schmiede, Wollweber und alle anderen Handwerker, auch

[98]) S. IX, 1044A—C.

die Frauen, und zwar nicht nur die gebildeten unter ihnen, sondern auch die aus niederem Stande, die Näherinnen und sogar die Mägde. In gleicher Weise wie die Städtebewohner sind die Landleute zur Erkenntnis (des Heiles) gelangt: es gibt Arbeiter, Hirten und Bauern, die über die göttliche Trinität und die Erschaffung des Weltalls disputieren und über die menschliche Natur besser unterrichtet sind als Aristoteles und Plato, die nach der Tugend ernstlich streben und das Laster fliehen voll Furcht vor den angedrohten Strafen und in sicherer Erwartung des göttlichen Gerichtes, die über das unsterbliche und ewige Leben philosophieren und um des Himmelreiches willen sich jeder Mühe gerne unterziehen.«[99]) Durch diese Allgemeinheit zeigte das Christentum eine neue Überlegenheit über die Religion der Heiden, die an der unterschiedslosen Verkündigung des Evangeliums Anstoß nahmen, ohne zu wissen, daß schon vermöge der Einheit der menschlichen Natur alle Menschen das gleiche Anrecht auf die Wahrheit und das gleiche Interesse an deren Besitz haben.

»Die Wahrheit ist mit sich im Einklang«[100]): auf dieses Axiom gestützt, hat Theodoret das Christentum als die wahre Religion siegreich verteidigt. Beim Christentum ist kein Widerspruch im Inhalte seiner Lehre, kein Widerspruch unter den vielen Lehrern der Offenbarung im Alten und Neuen Bunde, kein Widerspruch zwischen der Lehre und dem wirklichen Leben seiner Anhänger, kein Widerspruch endlich durch willkürliche Beschränkung seiner Lehre auf gewisse Nationen und Stände: überall ist Harmonie, das untrügliche Zeichen der reinen und lauteren Wahrheit.

---

[99]) S. V, 948D—949A; cf. S. VIII, 1008C—D.

[100]) S. V, 941A.

Schluß.

Theodoret war Schüler des heiligen Chrysostomus und dessen Nachfolger als eifriger und erfolgreicher Kanzelredner zu Antiochien.[1]) Ein gottbegnadeter Prediger[2]), dessen Zuhörer zuweilen nach Myriaden zählten[3]), die seine hinreißenden Worte mit lauten Beifallsrufen begleiteten[4]), verleugnete er seine Meisterschaft im Gebrauche rhetorischer Mittel auch nicht in seinen Schriften. Von Photius[5]) angefangen bis zu seinem jüngsten Biographen Glubokovskij[6]) haben alle Kenner der Werke Theodorets seiner herrlichen Sprache ehrenvolle Bewunderung und fast überschwengliches Lob gespendet. Wiewohl Theodoret in seinen apologetischen Werken, namentlich in der »Heilung« oft hervorhob[7]), daß ihm die Wahrheit hoch über aller Rhetorik stehe, so wußte er doch auch in ihnen den Wert eines abgerundeten, eleganten Stiles recht wohl zu würdigen. »Ich weiß ganz gut,« schreibt er in den ‚Reden über die Vorsehung', »daß große Rednertalente und Geistesfähigkeiten auf seiten dessen verlangt werden, der es wagt, einen so erhabenen Gegenstand abzuhandeln: denn es geschieht gar oft, daß eine wichtige Sache durch den Vortrag verliert.«[8]) Er nahm sich in der »Heilung« ausge-

[1]) Garnier, Diss. I, cap. II, n. VIII (M. 84, 96C).

[2]) Cyrill hebt diesen Vorzug im Briefe an Euoptius (M. 76, 388C) freimütig an seinem Gegner hervor.

[3]) Ep. 83, 90, 91, 145 = M. 83, 1268B, 1284D—1285A, 1285B, 1377A.

[4]) Ep. 147 (M. 83, 1412A—B).

[5]) Bibl. Cod. 31, 46, 56, 203, 205 = M. 103, 64C, 81C, 97D, 673D, 677A; Cod. 273 = M. 104, 229C.

[6]) Glubokovskij, a. a. O. Bd. II, besonders s. S. 241 f., 472, 510.

[7]) Z. B. S. I, 801B; S. VIII, 1008A—B; S. IX, 1036A—B.

[8]) Orat. VIII, 685D.

sprochenermaßen die platonische Diktion zum Vorbild: »Da ich mich der Zeugnisse Platos und der übrigen Philosophen bediente, durften die eigenen Worte nicht allzusehr dagegen abfallen, sondern mußten mit ihnen einige Ähnlichkeit besitzen.«[9]) Mehr wie in einer früheren Zeit war es im V. Jahrhundert angebracht, wenn nicht gar notwendig, den Einfluß der Rhetorik, die Macht einer anziehenden, fesselnden und ergreifenden Sprache im Dienste der Apologetik zu verwerten. Gingen doch gerade von den Rhetorenschulen die letzten Anstrengungen gegen das Vordringen der christlichen Lehre aus.[10]) Wo überdies, wie in Antiochien, blühende Rhetorenschulen bestanden, wiesen schon die lokalen Verhältnisse den Apologeten darauf hin, die Formvollendung der Gegner sich zu eigen und zu nutze zu machen. Unter solchen Gesichtspunkten gewinnt die Schönheit der sprachlichen Form in den Apologien Theodorets an Bedeutung, und sie gibt eine neue Berechtigung, über die apologetischen Verdienste des Bischofs von Cyrus ein günstiges Gesamturteil zu fällen.

[9]) Prooem. 784 B—785 A.

[10]) Zwetkow, a. a. O. S. 318, vgl. oben S. 39.

Namen-Register.

Achab (Kg. v. Isr.) 19.
Aëtius (Philosoph) 67 ff., 73, 85, 97 ff., 101.
Agag 14 f
Anastasius Sinaita 67.
Anaxagoras 68 f., 71, 139, 147, 155.
Anaximander 71 f., 99, 137 f.
Anaximenes 71 f., 137 f.
Antiochus (Philosoph) 51.
Antisthenes (Zyniker) 133.
Apollodor (Grammatiker) 76 f.
Archelaus 147.
Aristides 143.
Aristipp 71.
Aristocles (Peripatetiker) 103.
Aristomenes Messenius 87.
Aristoteles 47, 69, 72, 76 ff., 100, 102 f., 113, 133, 139, 151, 165.
Aristoxenus 102.
Arius Didymus 87.
Arlenius 8.
Arnobius 150.
Athanasius von Alex. 1, 107.

Basilius von Seleucia 7.
Benader (syr. König) 15, 19.

Cajus (röm. Kaiser) 126.
Celsus 61.
Chrysipp 99.
Chrysostomus 22, 27, 35 f., 46, 61, 107, 162, 166.
Clemens v. Alex., bes. 52, 54 ff., 60, 94 ff., 146, 152, 155 und passim.
Cocus (Wimpina) 30.
Cornutus 79.
Cyrill von Alex. 1, 19, 22, 35 f., 38, 52, 60, 63 f., 74, 107, 166.
Cyrill von Jerus. 27.
Cyrus d. Ä. 79, 143, 149.

Daniel 149.
David 14 f., 158.
Demokrit 68 f., 71 f., 99 f.
Demosthenes 76 ff.
Dexippus 39.
Diagoras (Epikuräer) 47, 55, 75, 114, 120.
Diodor von Sizil. 51, 90 f.
Diodor von Tarsus 2, 27.
Diogenes von Apollonia 72, 137.
Diogenes Laërtius 96.
Diogenes von Sinope 79 f., 100, 133.
Diogenes von Smyrna 72.
Diogenian 59, 73.
Diphilus (Dichter) 65.
Dorymedon (Martyrer) 64.

Elias 12, 18 f.
Elisaeus 15.
Empedokles 72, 76, 125, 137.
Ephräm der Syrer 35
Epicharm (Pythagoräer) 64, 120.
Epiktet 79.
Epikur 47, 68 f., 71 f., 96, 100, 110, 113.
Eratosthenes 97 f.
Euemerus (Epikuräer) 55, 114.
Eulalius (arm. Bischof; in Martaghi?) 6.
Eunapius 39 f.
Euoptius 166.
Euripides 50, 54, 59.
Eusebius von Ancyra 3.
Eusebius (armen. Bischof) 6.
Eusebius von Caesarea, bes. 52 ff., 85 ff., 107, 146 und passim.
Eznik von Kolb 5.

Galenus 45 f., 79, 151.
Gennadius 30.
Georgius Monachus 67.
Gregor von Nazianz 35, 60 ff.
Gregor von Nyssa 107.

Heraklit 68, 72, 99, 125, 137.
Herodot 54, 76 f.
Hesiod 76 f., 125.
Hippasus Metapontinus 72, 137.
Hippokrates 79, 151.
Homer 54, 65 f., 71, 76 f., 143, 151.

Irenaeus 72.
Isaias 158.
Isdegerd II 4.
Isidor von Pelusium 27, 38.
Isokrates 76 f.

Jeremias 158.
Job 158.
Johannes Ev. 158.
Johannes (Bischof von Antiochien) 25, 63 f.
Julianus Apostata 18 f., 34 ff, 60, 62, 74, 81 ff., 126 f.
Justinus (bezw. Ps.-Justinus) Martyr. 1 f., 69, 63, 91, 145 f.

Konstantin d. Gr. 40.
Krates (Zyniker) 133.

Leo I. d. Gr. 3.
Longinus (de sublimitate) 97.
Lukas Ev 158.
Luzacius 52, 73.
Lycon (Pythagoräer) 103.

Markus Ev. 158.
Matthäus Ev. 158.
Melissus, der Milesier 100.
Menander (Komiker) 50.
Mesrop, der heil. 5.
Metrodorus Chius 68, 72, 100.
Moses 47, 74 f., 91, 103, 118, 147, 150, 158.

Nausiphanes (Schüler Pyrrhos) 71.
Nemesius von Emesa 27, 100.
Nero 127.
Nestorius 4, 24.
Nicephorus Callisti 23, 29.
Numenius 51, 67, 75, 87, 97, 147 f., 155.

Oenomaus (Zyniker) 51 f., 73.
Origenes 60 f, 146.
Ornan, der Jebusiter 15, 19.

Parmenides, der Eleate 72.
Paulus Ap. 127, 144 f., 158.
Petrus Ap. 158.
Philippus von Side 36.
Philo von Alex. 16, 119.
Philo von Byblos 87.
Philolaus (Pythagoräer) 54.
Phinees 14, 19.
Photius 29, 39, 166.
Pindar 59, 65, 125.
Plato, bes. 50, 54, 76 ff., 92 f., 116 ff., 130 ff. und passim.
Plotin 48, 51, 76 f., 120, 148, 151, 155.
Plutarch (bezw. Ps.-Plutarch) 50, 55, 67 ff, 73 ff., 86, 88, 97 ff., 114, 128 f., 148, 155.
Porphyrius 35, 51 f., 64, 67, 73 f., 85, 87, 90 f, 102 f., 123, 128 f., 142, 151, 154 f.
Probus (röm. Präfekt) 64.
Protagoras 114.
Pythagoras 68 f., 71, 75, 97, 147, 155.

Renatus (Presbyter) 29.
Rivetus 30.

Sabbatius (Martyrer) 64.
Salomon 15, 19.
Samson 13, 19.
Samuel 12, 14, 18 f.
Sardanapulos (assyr. König) 127.
Saul 15, 19.
Sextus Empiricus 72.
Sokrates 56, 78, 102 f., 123, 133, 143, 147, 153.
Sophokles 123.
Spinthar 102.
Stephanus (armen. Priester) 6.
Stobaeus 68 ff., 97 ff.

Tatian 91, 146
Tertullian 146.
Thales 68 f, 71 f., 100, 137 f
Theodor (Epikuräer) 55, 114.
Theodor von Mopsuestia 36, 110.
Theodosius II. 31 f., 40 f.
Theognis 54.
Theophil von Antiochien 52, 60 f., 146.
Theophrast 79, 151.
Thucydides 76 ff.
Timon von Phlius 50, 52.
Titus von Bostra 27.
Trophimus (Martyrer) 61, 64 ff.
Tzetzes 30.

Vararanes V. (persisch. König) 4.

Xenokrates 71.
Xenophanes 71 f., 99 f.
Xenophon 50, 72, 79, 86, 95, 116, 143, 151.

Zambri 19.
Zeno 71, 97 f., 99.

VERLAG VON MAYER & Co., BUCHHANDLUNG,
WIEN. I. Singerstraße 7.

Vorträge und Abhandlungen.

Herausgegeben von der Leo-Gesellschaft (1895—1904).

1. **Ruhland,** Dr., Die Agrarfrage u. d. internat. Großkapital. **M. —.50.** 2. **Rösler,** Dr. C. SS. R., Der Reichtum d. kathol. Kirche. **M. —.50.** 3. **Weiskirchner,** Dr., Das Kartellwesen v. Standpunkte d. christl. Wirtschaftsauffassung. **M. —.40.** 4. **Reinhard,** Die neuesten Richtungen d. Malerei. **M. —.80.** 5. **Weiskirchner,** Dr., Die Armenpfl. einer Großstadt. **M. —.40.** 6. **Weichs-Glon,** Frh. v., Dr., Die industr. Produktion, ihr Wesen u. ihre Organisation. **M. —.50.** 7. **Wehofer,** O. P., Die geist. Bewegung im Anschluß an die Thomas-Enzyklika Leo XIII. **M. —.50.** 8 **Kienböck,** Dr., Der Terminhandel i. Getreide. **M. —.70.** 9. **Biederlack,** S. J., Die mod. Strafrechtstheorien v. Standpunkte d. christl. Staatsauffassung. **M. —.40.** 10. **Kummer,** Dr., Die lateinische Stadtschule in Krems, ein Kulturbild aus Österreich. **M. —.50.** 11. **Biederlack,** S. J., Der Darlehenszins. **M. —.80.** 12. **Kuefstein,** Franz, Graf, Die Entwicklung z. Weltwirtschaft u. d. österreich.-ungar. Ausgleich. **M. 1.20.** 13. **Misera,** Dr., Die wirtschaftl. u. historische Bedeutung d. Gemeinde. **M. —.50.** 14. **Ehrhard,** Univ.-Prof., H. Stewart Chamberlains Grundlagen d. 19. Jahrh. kritisch gewürdigt. **M. —.60.** 15. **Swoboda,** Univ.-Prof., Neuere Wendungen in d. Leichenverbrennungsfrage. **M. —.60.** 16. **Mantuani,** Dr., Über d. Beginn d. Notendruckes. **M. —.70.** 17. **Hilgenreiner,** Univ.-Prof., Die kirchl. Vorzensur u. d. Partikularrecht. **M. —.80.** 18. **Seeber,** Dr., Die Wodanreligion. **M. —.80.** 19. **Senfelder,** Dr., Die Katakomben bei St. Stephan. **M. —.75.** 20. **Poestion,** Dr., Zur Geschichte des isländischen Dramas und Theaterwesens. **M. 1.50.** 21. **Mantuani,** Dr., L. Hartmanns Oratorium »St. Franziskus«. **M. —.40.**

Das soziale Wirken der kathol. Kirche in Österreich.

Im Auftrage der Leo-Gesellschaft und mit Unterstützung von Mitarbeitern herausgegeben von Univ.-Professor Hofrat Dr. FRANZ M. SCHINDLER, Generalsekretär der Gesellschaft.

I. Diözese Gurk (Herzogtum Kärnten). Von Prof. Dr. Alois Cigoi. 1896. Gr.-Oktav. X u. 222 S. Preis **M. 3.40.**

II. Diözese Seckau (Herzogtum Steiermark). Von Alois Stradner. 1897. Gr.-Oktav. X u. 274 S. Preis **M. 4.50.**

V. Erzdiözese Salzburg. Von Christian Greinz. 1898. Gr.-Oktav. XIV u. 308 S. Preis **M. 4.80.**

VII. Diözese St. Pölten (Niederösterreich). Von Prof. Karl Fohringer. 1900. Gr.-Oktav. XV u. 421 S. Preis **M. 6.—.**

IX. Diözese Budweis (Königreich Böhmen). Von Univ.-Prof. Hofrat Dr. Willibald Ladenbauer, O. Cist. 1899. Gr.-Oktav. 335 S. Preis **M. 4.80.**

X. Erzdiözese Prag (Königreich Böhmen). Von Univ.-Prof. Hofrat Dr. Josef Schindler. 1902. Gr.-Oktav. XI u. 544 S. Preis **M. 8.50.**

XI. Diözese Leitmeritz (Königreich Böhmen). Von Univ.-Prof. Dr. Franz Joh. Endler. 1903. Gr.-Oktav. VIII u. 417 S. Preis **M. 8.60.**

XII. Diözese Königgrätz (Königreich Böhmen). Von Dr. Ferdinand Benes. 1897. Gr.-Oktav. 237 S. Preis **M. 4.50**

Weitere Bände dieses statistisch und kulturhistorisch wertvollen Sammelwerkes sind in Bearbeitung.

PB-36637
5-19

DATE DUE

JUL 2 7 2008

AUG 2 2 2007

DEMCO, INC. 38-2931

BR
45
T56
v.10

319954

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU Library
BR45 .T56 v.10
Schulte, Joseph/Theodoret von Cyrus Apol
G
3 2400 00012 0380

PERMA-BOUND
PAT. NO. 3,161,422

Die Fortsetzung umstehender Sammlung erscheint unter dem Titel:

Theologische Studien der Leo-Gesellschaft

herausgegeben von

Prof. Dr. **A. Ehrhard**, Straßburg i/E., und Prof. Dr. **F. M. Schindler**, Wien.

Von diesen liegen vor:

1. Heft: ***Die Feindesliebe*** in der antiken Welt und im Christentum. Eine historisch-ethische Untersuchung von Dr. Mich. Waldmann. Von der theologischen Fakultät der Universität München gekrönte Preisschrift. 1902. 8°. VIII u. 183 S. Preis *K* 3.20 = Mk. 2.80.

2. Heft: ***Das ewige Gesetz*** in seiner Bedeutung für die physische und sittliche Weltordnung. Von Seminar-Subrektor Dr. Ernst Seydl, a. o. Professor an der Universität Wien. 1902. 8°. VIII u. 98 S. Preis *K* 2.— = Mk. 1.80.

3. Heft: ***Die Gotteslehre*** von Immanuel Hermann v. Fichte. Ein Beitrag zur Würdigung der neueren Philosophie in ihrem Verhältnis zur Theologie. Von Dr. Karl Christoph Scherer, Privatdozent an der Universität Würzburg. 1902. 8°. XVI und 199 S. Preis *K* 3.80 = Mk. 3.20.

4. Heft: ***Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Katenen.*** Untersucht von Dr. Michael Faulhaber, Privatdozent an der Universität Würzburg. 1902. 8°. XVI und 176 S. Preis *K* 6.60 = Mk. 5.40.

5. Heft: ***Ratramnus und die hl. Eucharistie.*** Zugleich eine dogmatisch-historische Würdigung des ersten Abendmahlstreites. Von Dr. theol. August Naegle, kgl. Hofpriester zu München. 1903. 8°. XX und 315 S. Preis *K* 6.— = Mk. 5.—.

6. Heft: ***Die Schadenersatzpflicht*** der Erben für die Delikte des Erblassers nach kanonischem Rechte. Unter Berücksichtigung der Bestimmungen des römischen und germanischen Rechtes. Dargestellt von Dr. theol. et jur. Johann B. Haring, a. ö. Professor a. d. Universität Graz. 1903. 8°. VIII und 67 S. Preis *K* 3.50 = Mk. 3.—.

7. Heft: ***Die „Heteronomie" der christlichen Moral.*** Eine apologetisch-moraltheologische Studie von Dr. Philipp Kneib, Professor am Priesterseminar zu Mainz. 1903. 8°. VIII und 72 S. Preis *K* 2.20 = Mk. 2.—.

8. Heft: ***Die Ausbildung der konziliaren Theorie im XIV. Jahrhunderte.*** Von Dr. Karl Hirsch, 1903. 8°. VIII und 90 S. Preis *K* 2.60 = Mk. 2.40.

9. Heft: ***Geographische und ethnographische Studien zum III. und IV. Buch der Könige.*** Von Dr. Johannes Döller, Studiendirektor am k. u. k. höheren Weltpriester-Bildungs-Institute zu St. Augustin in Wien. (Gekrönte Preisschrift.) 1904. 8°. XL und 356 S. Mit 1 Karte. Preis *K* 10.— = M. 8.40.

DRUCK VON FRIEDRICH JASPER IN WIEN.